

شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ

یعنی

امام ولی اللہ کی حکمت کا اجمالی تعارف

از
حضرت مولانا عبید اللہ سندھیؒ

ترتیب تدوین

پروفیسر محمد سردار سابق استاذ جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی

سندھ ساگر اکادمی ۰ لاہور

21۔ عزیز مارکیٹ، اردو بازار





ہندوستان گراکادمی ۲۱- عزیز مارکیٹ لاہور
اردو بازار

جملہ حقوق محفوظ

2002ء

محمد صدیق نے

حاجی محمد حنیف اینڈ سنز پرنٹرز لاہور

سے چھپوا کر شائع کی۔

قیمت: 120 روپے

پیش لفظ

حضرت مولانا عبید اللہ سندھی کا یہ مقالہ امام ولی اللہ کی حکمت کا اجمالی تعارف کے نام سے رسالہ "الفرقان" بریلی میں شائع ہوا تھا حضرت مولانا نے اس مقالے کو اظہار فرمایا اور مولانا نور الحق صاحب عوی پروفیسر اور ٹیل کا لچ لاہور نے اسے قلم بند کیا۔ پھر جہاں جہاں حوالوں اور سنیوں وفات کے قصے کی ضرورت تھی مولانا نور الحق صاحب نے اصل مقالے میں ان کا بھی اضافہ فرمایا۔ اس سلسلے میں مولانا موصوف کو جو محنت کرنی پڑی اس کا ذکر کرتے ہوئے وہ فرماتے ہیں۔

"تو وہ جات اور دنیا کی قطعیت کی تحقیق میں بہت وقت لگا۔ ایک ایک حوالے کے لیے بسا اوقات پوری کتاب پڑھنی پڑی۔ دنیا کی تلاش میں بھی کافی محنت صرف ہوئی۔ لیکن یہ ضروری تھا۔ کیونکہ دنیا کے تفسیر سے ہر تحریر کا دور معین ہوتا ہے۔"

حضرت مولانا سندھی نے اس مقالے میں حضرت امام ولی اللہ کی حکمت کا تعارف کیا ہے۔ اس سے کوئی شخص انکار نہیں کر سکتا کہ ولی اللہ کی حکمت کے معارف کو سمجھنے اور سمجھانے میں جو شغف حضرت مولانا کو رہا ہے۔ اس ضمن میں جس قدر تحقیق و کاوش آپ نے فرمائی، اور اپنی عمر کا ایک طویل زمانہ اس کام میں صرف کیا، اس کی ہندوستان میں کوئی نظیر نہیں مل سکتی۔ اس مقالے کے سلسلے میں مدیر "الفرقان" نے حضرت مولانا کے متعلق لکھا تھا۔

"چند مقامات میں تعبیر کا غرابت و زکارت اور ایک آدھ جگہ مولانا کی منفردانہ

رائے سے قطع نظر یہ مقالہ شاہ صاحب کی حکمت کا اجمالی تعارف ہی نہیں بلکہ فی الحقیقت آپ کے علمی کام و تجدید فی العلوم الشرعیہ سے واقفیت اور علم و بصیرت و واقفیت کے لیے اس میں کافی سامان ہے اور دینی و ملی علوم و معارف کے لیے بجا طور پر اس مقالے کو بنیادی لٹریچر قرار دیا جاسکتا ہے نیز اس کے مطالعہ کے بعد ہی اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ دینی و ملی حکمت پر مولانا کی نظر کس قدر گہری ہے اور شاہ صاحب کے علوم و معارف کا انہوں نے کس قدر عمیق مطالعہ فرمایا ہے۔

مولانا سید سلیمان ندوی نے مولانا کے اس مقالے کو پڑھ کر مدیر الغرآن کو لکھا تھا۔
 ”مولانا سندھی کے مضمون کو میں نے فخر پڑھا اور اس بیتی کے ساتھ ختم کیا
 کہ بے شک مولانا کی نظر حضرت شاہ صاحب کے فلسفہ اور نظریات پر نہایت
 وسیع اور عمیق ہے۔“

یہ مقالہ موضوع کے اعتبار سے تو عمیق تھا ہی، لیکن چونکہ اس میں حضرت مولانا سندھی نے صرف علماء اور طبقہ خواص کو مخاطب کیا تھا، اس لیے مقالے کی زبان انداز بیان اور مضامین کی ترتیب بھی قدرے غفلت تھی۔ نیز عربی اور فارسی کی طویل عبارتوں نے اس کو اور مشکل بنا دیا تھا۔ راقم الحروف جب حضرت مولانا کے حالات و تعلیمات اور سیاسی افکار لکھ چکا اور شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک کی نئی ترتیب بھی فراغت حاصل کر لی تو مجھ سے مطالبہ ہوا کہ میں امام ولی اللہ کی حکمت کے اجمالی تعارف کو بھی ایسے اسلوب اور زبان میں مرتب کر دوں کہ عام پڑھے لکھے اردو دان حضرات کو دینی و ملی حکمت کے معارف سے مستفید ہونے میں زیادہ وقت نہ ہو۔

مقالہ زیر نظر کے تمام مطالب کو حل کرنا میری حد علم سے باہر تھا۔ اس سلسلے میں خاکسار مرتب کو اپنے محترم دوست مولانا محمد نور مرشد کی صاحب بے بڑی مدد

ہی۔ موصوف کا اصلی وطن بنگال ہے، لیکن آپ کو معظّم میں پیدا ہوئے اور وہیں تعلیم پائی۔ مولانا محمد نور صاحب تقریباً آٹھ برس تک حضرت مولانا سندھی سے اُن کے زمانہ قیام مکہ معظّم میں پڑھتے رہے۔ اور واقعہ یہ ہے کہ موصوف حضرت مولانا کے علوم کے صحیح محافظ اور ان کے واسطے سے دلی اہل علوم و معارف کے سچے طالب علم ہیں۔ مولانا محمد نور صاحب کی اس نیت کا میں بے حد شکر گزار ہوں۔ اس دوران میں بیت الحکمت (جامعہ نئی) میں رہتے ہوئے مجھے تسنّت مولانا سندھی سے بھی استفادہ کا موقع ملتا رہا۔ چنانچہ مقالے کے بعض مشکل مقامات کو خود میں نے حضرت مولانا سندھی سے بھی سمجھا۔

قرآن، حدیث، فقہ، فلسفہ اور تصوف کے ان دقیق مطالب کو خاکسار کہاں تک آسان کرنے میں کامیاب ہو سکا، اس کا فیصلہ تو آپ قادرِ مبین ہی فرما سکتے ہیں، میرا کام تو صرف اتنا تھا کہ حضرت مولانا سندھی کے ارشاد مبارک کی تعمیل کر دی۔

محمد سرور

مئی ۱۹۵۴ء

بیت الحکمت جامعہ نئی

دہلی

فہرست

پیود و نصاریٰ اور شرک و منافقین

سے خطاب

تشریح کا فارسی ترجمہ

حکمت و تشاہات

در سخنی فی العلم

کائنات اور باری تعالیٰ

ناسخ و منسوخ

ربط آیات

اسلام کا اساسی قانون

قرآن کا نصب العین

باب چہارم ۹۹

علم حدیث

حدیث کی علمی حیثیت

کتب حدیث کے طبقات

مولانا محمد قاسم کی تحفہ

باب اول

۲۵

تحصیلی ملکات

تشریح

فلسفہ وحدت الوجود

حکمت علی

حدیث و فقہ اور وحدت الوجود

اور وحدت شہود

باب دوم ۳۱

تکمیلی ملکات

تکمیلی ملکات سے مراد

باب سوم ۴۵

تشریح مجید

مطالب قرآن کی عمومیت

علوم پنجگانہ تشریح

ذکر و تذکیر

باب ششم

علم فقہ

اساسی قانون تفصیلی نظام

حجازی و عراقی فقہ

ہندوستان میں تدوین فقہ

حنفی فقہ کی طرف رجوع

شاہ عبدالعزیز

مشائخ دیوبند

باب ہفتم

تصوف و فلسفہ

شرعیات و طریقت میں وحدت

ایرانیت و تصوف اسلام

نبوت و حکمت

تصوف کی اہمیت

اسلام اور ہندو متانیت

انسانی اجتماعیت اور

اقتصادیات

ائمہ حدیث کے طبقات

صحاح ستہ

موطا امام مالک

موطا امام مالک کی اہمیت

صحیح بخاری اور موطا

مسند امام احمد بن حنبل

صحیح بخاری کی موطا کی طرف رجوع

مولانا حمید الدین سے بحث

باب پنجم

قرآن کا انٹرنیشنل انقلاب

قرآن کے اولین مخاطب قریش

انفرادیت اور اجتماعیت

قرآن اور اجتماعیت

جامع انسانیت نظریہ

حبيب اللہ

مسئلہ خلافت و امامت

عجم

ضمیمہ جات

- | | |
|-----------------------------|---------------------------------|
| ۱۱۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی | ۱۔ خواجہ نور |
| ۱۲۔ تحقیق حدیث کا صحیح مسلک | ۲۔ خواجہ حسام الدین |
| ۱۳۔ تاضی عیاض | ۳۔ شیخ اللہ داد |
| ۱۴۔ حافظ ابن عبد البر | ۴۔ تاج الدین سنبلی |
| ۱۵۔ امام ابو یوسف | ۵۔ شیخ عبد العزیز عرف شکر بند |
| ۱۶۔ فتاویٰ تاتار خانیہ | ۶۔ قطب العالم |
| ۱۷۔ شیخ محب اللہ فاضل خان | ۷۔ شیخ رفیع الدین بن قطب العالم |
| ۱۸۔ امام محمد | ۸۔ علامہ مسعود بن عمر قفازانی |
| ۱۹۔ فقہ حنفی کی خصوصیات | ۹۔ ابن تیمیہ اور آیات متشابہات |
| | ۱۰۔ ربطہ آیات |

مقدمہ

مختصر

زندگی خواہ ایک فرد کی ہو یا ایک جماعت کی دو چیزوں سے بنتی ہے۔ ایک ذہن یا فکر اور دوسرا خارج میں اس ذہن یا فکر کی عملی تشکیل۔ زندگی کا سرچشمہ دراصل انسان کے باطن سے پھڑکتا ہے۔ اور پھر خارج میں جیسے جیسے حالات سے اُسے سابقہ پڑتا ہے وہی ہی شکل و صورت میں وہ اپنے آپ کو ظاہر کرتا ہے لیکن باطن و خارج یا فکر و عمل زندگی کے دو الگ الگ خانے نہیں بلکہ یہ دو شعبے ہیں ایک اصل کے اور انسانی زندگی ان دونوں شعبوں کے مجبوسے کا نام ہے۔ جس طرح فرد کا ایک ذہن ہوتا ہے اور ایک اس ذہن کا خارجی زندگی میں پڑتا ہے، اسی طرح قوموں اور ملتوں کا بھی ایک مجموعی ذہن ہوتا ہے۔ اور ایک اس مجموعی ذہن کا خارج میں عملی تشکیل۔

آج سے تقریباً تیرہ سو سال قبل مکہ معظمہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لانے والوں کی ایک مختصر سی جماعت معرض وجود میں آتی ہے۔ اس جماعت کا ایک فکر تھا۔ اور اول زمانہ سے اس جماعت کا اپنا نظام بھی تھا۔ مسلمانوں کی گفتی کے چند افراد کی یہ جماعت تمام مخالفتوں کے باوجود برابر آج بڑھتی چلی جاتی ہے۔ ان کی کمر میں سمان بنیں ہوتی تو یہ لوگ مدینہ میں ہجرت کر جاتے ہیں۔ اور ریاں جا کر اپنی مستقل حکومت بنالیتے ہیں۔ مدینہ کی یہی حکومت پر دس سال بھی نہیں گزرتے کہ یہ سامے عربوں کو اپنے زیر نگین کر لیتی ہے، اور اس سے بعد بیس سال کے اندر اندہ ایران، عراق، شام

اور معروضہ بھی فتح ہو جاتے ہیں۔

شروع کا یہ زمانہ ملت اسلامیہ کا دورِ زریں تھی لیکن اس دورِ زریں کے بعد بھی مسلمانوں کی فتوحات کے قدم رکھتے نہیں بلکہ ان کی سلطنت کا دائرہ وسیع سے وسیع تر ہوتا جاتا ہے۔ وہ ایشیا کے بہت بڑے رقبے کو مسخر کرتے ہیں افریقہ میں پیراجہر سے لے کر بحیرہ نظلمات تک کے ملک ان کے تابع ہو جاتے ہیں۔ یورپ میں ایک طرف اسپین پر ان کی حکومت ہوتی ہے، اور دوسری طرف آہنائے باسفورس سے لے کر دی گنا ملک کے علاقے وہ فتح کر لیتے ہیں۔ کشور کشائیوں کے ساتھ ساتھ وہ جہاں داری اور جہاں بانی میں بھی اپنی عظمت کے انٹ نفوذیں تاریخ کے صفحات پر ثبت کرتے ہیں۔ وہ سیاسی اور معاشی بناتے ہیں۔ تدبیر مملکت کے نئے نقشے وضع کرتے ہیں صنعت و حرفت اور معاشرت و اجتماع کو ترقی دیتے ہیں۔ ادب و شعر و فن لطیفہ اور تہذیب تمدن کے طور طریقوں کو اپنے ذوقِ حسّی و جمالی، معیارِ حق و صداقت اور شعورِ قوت و جہد کے مخصوص سانچوں پر ڈھالتے ہیں۔ اور اس طرح یہ کم و بیش ایک ہزار برس تک تاریخِ عالم میں انسانی فائزہ کی رہنمائی کی خدمت سرانجام دیتے ہیں۔ ملتِ اسلامیہ کا یہ عمل اس کے مجبوری ذہن کا خارجی پیکر ہے۔

ہمیں اس امر کے تسلیم کرنے میں انکار نہیں ہونا چاہیے کہ ملتِ اسلامیہ کا یہ خارجی پیکر مہرِ تاپا و شیرِ نہیں تھا۔ اور نہ ایسا ہونا ممکن ہے۔ اچھائی کے ساتھ بُرائی کا وجود لازم و ملزوم ہے۔ اور اتفاق سے تاریخ اگر ایک قوم کی اچھائیوں کو گنائی ہے تو وہ اس کی بُرائیوں کا ذکر کیسے بغیر بھی نہیں رہتی۔ اس میں شک نہیں کہ مسلمانوں کی اس تاریخ میں بہت سی چیزیں ایسی ہیں جو نہ ہوتیں تو یقیناً بہت اچھا ہوتا۔ لیکن اس تاریخ میں ایسے جو اہر پاروں کی بھی کمی نہیں، جن کی تابانی جوئی جوئی زمانہ گزرتا جائیگا بڑھتی جائے گی۔ اور نہ صرف مسلمان بلکہ دوسری قومیں بھی ان کی تابانی سے بہت سی دنیا ملک اپنے

زمینوں کو چلا دیتی رہیں گی۔ ملت اسلامی کی یہ تاریخ اپنے زندہ جاوید کارناموں کے ساتھ ہمارے قومی اور ملی وجود کا ایک حصہ ہے۔ اس کا ہم انکار نہیں کر سکتے اور نہ ہمیں انکار کرنا چاہیے۔ ہم اپنی ملت کے اس دور ماضی کے وارث ہیں۔

ماتا کہ یہ دور بہت چمکا ہے، اور اس کے دلچسپ آنے کا اس مادی دنیا میں اب کوئی امکان نہیں۔ لیکن ایک بتایا ہوا واقعہ اپنے اثرات ضرور چھوڑ جاتا ہے۔ اور تاریخ کے اس طرح کے اثرات قوم کے فکری ذہن میں ہمیشہ محفوظ رہتے ہیں۔ اگر کوئی قوم اپنے ماضی سے بیزار ہو کر یہ چاہے کہ وہ قومی ذہن سے اپنی گزشتہ تاریخ کے اثرات کو بالکل کھرچ ڈالے تو ایسا کرنے سے اس قوم کا تخیل حیات پر و مند ہونے کے بجائے اُنٹھڑا کر رہ جاتا ہے۔ بے شک اپنے ماضی سے اندھی عقیدت بھی بڑی ہے اور اس کا انجام کچھ کم ہلاک کرنے والا نہیں ہوتا۔ اس معاملے میں اصل ضرورت انکار کا نہیں ہوتی اور نہ ماضی سے اندھی عقیدت ہی قوم کے حق میں مفید پڑتی ہے۔ البتہ ماضی کی وراثت کو جانچنا پرکھنا ضروری ہوتا ہے۔ اور قومی لشکر و عمل میں اس سے کام لینے کے لیے اس کا تنقیدی جائزہ لینا پڑتا ہے۔

مسلمانوں کی تاریخ کا یہ حصہ ملت کے ذہنی وجود کا خارجی مظہر ہے ملت کے اس خارجی مظہر کی ابتدا جیسا کہ آپ نے دیکھا، مکہ معظمہ کے چند گنتی کے برگزیدہ افراد نے ہوئی۔ ان کے غرض نیت اور حسین عمل کا صلہ کچھ نہ چند صدیوں بعد ان برگزیدہ افراد کے نام لیوا ملت زمینوں اور ثمرات سمندر کے مالک بن گئے۔ اور انہوں نے دمشق بغداد اور اصرہ مشرق میں بھارا، مغربی، لاہور اور دہلی اور اصرہ مغرب میں قاہرہ، مراکش، قریطہ، غرناطہ اور قسطنطنیہ کو ظم و حکمت اور تہذیب و تمدن کے مرکز بنا دیے۔ ملت کے ذہنی فکر کی تاریخ بھی اس کے اس خارجی مظہر کی سرگزشت سے کچھ کم دلچسپ اور شاندار نہیں رہی اس کی ابتداء ایک ایسی تعلیم سے ہوتی ہے، جس کے اساسی اصول ہر انسان

کی فطرت میں دو دلیت کئے گئے ہیں۔ اور حضرت آدم سے لے کر ہر بغیر اور ہر مصلح نے اس تعلیم کی طرف اپنے زلمے میں لوگوں کو دعوت دی تھی۔ یہ تعلیم انسانیت کی طرح ابدی اور عالمگیر ہے اور کسی قوم یا ملک تک محدود نہیں۔ اس تعلیم کا مینے والا خود کائنات کا پیدا کرنے والا اور تمام انسانوں کا رب تھا۔ چنانچہ ملت اسلامیہ کے ذہن فکر کی سب سے پہلی اساس قرآن کریم کی یہ پہلی تعلیم بنتی ہے

یہ پہلی تعلیم رحمۃ للعالمین حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ ملت اسلامیہ کو دی گئی۔ مگر آپ نے اس تعلیم کے ابلاغ تک اکتفا نہ کیا، بلکہ جو لوگ آپ پر ایمان لاکر آپ کے ارد گرد جمع ہو گئے تھے، آپ نے ان کا تزکیہ فرمایا۔ ان کے اخلاق و عادات کو سنوارا، انہیں ایک جماعتی نظام میں پروا دیا۔ صحابہ کی اس جماعت کے لیے قرآن کی تعلیمات شعل راہ اور آپ کا اسوہ حسنہ یعنی سنت زندگی کا نمونہ بنی۔ ان بزرگوں کی زندگیوں آپ کی رشد و ہدایت کے رنگ میں اس طرح رنگی گئیں کہ بعد میں ملت کے لیے ان کا اسود بھی قابل تقلید بن گیا۔

ملت اسلامی کی فکری و ذہنی زندگی کا یہ نقطہ آغاز ہے۔ اس کے بعد جب اسلامی سلطنت کی حدیں وسیع ہوئیں اور نئے نئے ملک اور نئی نئی قومیں دائرہ اسلام میں داخل ہونے لگیں تو مسلمانوں کو اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی میں نئے نئے مسائل سے سابقہ پڑا۔ یہاں سے اجتہاد کا باب شروع ہوتا ہے۔ اجتہاد کے معنی یہ ہیں کہ اگر کوئی ایسا مسئلہ پیش آجائے جس کے بارے میں قرآن اور سنت میں کوئی تصریح موجود نہ ہو تو اس وقت قرآن مجید اور سنت نبوی کی مدد سے اس مسئلے کے متعلق شریعت کا حکم طے کر دیا جائے۔ اب جو ملت کی زندگی وسیع ہوئی اور سندھ سے لے کر قریطہ تک مسلمانوں کی سلطنت پھیل گئی تو اس کے لیے نئے نئے قانون بنانے کی ضرورت پیش آئی۔ چنانچہ اس طرح فقہ تدوین ہوئی۔ آگے چل کر فقہ کے مختلف مذاہب بنے۔

اور ان فقہ مذاہب نے اپنے اپنے علاقوں کے لیے تفصیلی احکام مرتب کیے۔
 تشریح، حدیث اور فقہ کے بعد مسلمانوں میں اور علوم بھی رائج ہوئے۔
 اور خود قرآن حدیث اور فقہ کی تفسیر، لغیر اور تشریح میں بھی نئے نئے شعبے بنتے چلے
 گئے۔ قرآن کی مختلف تفسیریں لکھی گئیں۔ حدیث کی روایت کے مجموعے مرتب ہوئے۔
 اور فقہ میں اور توحید کا مکتبہ۔ قرآن حدیث اور فقہ کے مکتبہ میں مسلمانوں نے جو کچھ لکھا ہے،
 ان علوم میں جس قدر تحقیق کی ہے اور ان کی حدود کو مہنہ لے جتنا وسیع کر دیا ہے
 آج ان کا احاطہ کرنا ناممکن نظر آتا ہے۔ ان علوم کے ساتھ ساتھ مسلمانوں میں عقلی علوم
 کو بھی بڑا فروغ حاصل ہوا۔ عقلی علوم کی ابتداء یونانی زبان سے عربی میں جو ترجمے ہوئے
 تھے ان سے ہوئے۔ جدید عباسی میں فلسفہ و منطق اور طبیعیات و ریاضیات کے علوم
 یونانی زبان سے عربی میں منتقل کیے گئے۔ نیز ایران اور ہندوستان کے علوم کو مسلمانوں
 نے اپنا لیا۔

شروع شروع میں تو اس سلسلے میں زیادہ تر عقلی ترجمہ پر زور دیا گیا جب طبعیت
 کا فلسفہ و منطق کی طرف میلان ہوتا گیا۔ اور لوگ عقلیات میں بحث و تحقیق سے کام
 لینے لگے تو یونانی فلسفہ بتدریج اسلامی فلسفہ بنا چلا گیا۔ اس زمانے میں علم تصوف
 کی بھی تدوین ہوئی۔ صوفیہ حکمت اور دین کو تصوف کے مکتبہ میں جمع کرتے تھے۔ یہ
 بیشتر اہل "حال" بنہرگ ہوتے لیکن ان کے نزدیک "عالی" کے لیے ضروری تھا کہ ایک
 شریعت اور حکمت میں بھی پہرہ کامل رکھتا ہو۔ دہدانی قوتوں کا اصلاح اور ان کا تزکیہ
 کر کے قلب نظر اور منکوحہ عمل میں اسلام کی صحیح روح کو درجائے تصوف کے پیش نظر تھا۔
 اور اسی طرح برہان اور استدلال سے اسلام کا حقانیت کو ثابت کرنے کے لیے
 علم کلام کا طرز ڈال گئے۔

اس میں شک نہیں کہ اسلام کا اصل اصول تو صرف قرآن مجید اور سنت نبوی تھی۔

لیکن جس طرح مشرکان کو سمجھنے کے لیے تفسیر پر لکھی گئیں اور سنت کی توفیق و تشریح کے لیے علم حدیث و جود میں آیا۔ اسی طرح قرآن اور سنت کے احکام و مقامہ کو ذہن نشین کرانے اور ان کی حقانیت اور امانت کو دلوں اور عقول سے منوانے اور ان پر عمل کرانے کے لیے تعقوت کلام اور فقہ کے علوم کا رواج ہوا۔ مانا کہ بعد میں تعقوت کے سلسلے میں بڑی بے راہ رویاں ہوئیں اور اکثر شکائیں بے کار کی بحث و استدلال میں حد سے بڑھ گئے۔ اسی طرح علمائے فقہ نے بھی خواہ مخواہ کی موٹگائیوں اور باجمعی نزاعات سے اسلام کے احکام کے اس علم کو وبال جان بنا دیا۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنا کہ تعقوت فقہ و کلام سرتاسر بیکار تھے اور ملت اسلامی کی فکری تاریخ سے انہیں حرب غلط کی طرح مٹا دینا ضروری ہے، ٹھیک نہیں۔

کیا قرآن کی تفسیر میں مفسرین سے غلطیاں نہیں ہوئیں، اور علم تفسیر میں آثار باقوں کے ساتھ ساتھ مطلب و یا بس روایات کا ایک طومار جمع نہیں ہو گیا؟ اور اسی طرح صحیح احادیث کے علاوہ کیا مروجہ حدیثوں کا ہمارے ہاں انبار موجود نہیں؟ تفسیر اور حدیث کی کتابوں میں صحیح اور غیر صحیح روایات کی یہ گڈ بڑ دیکھ کر اگر ہم تفسیر اور حدیث کا کلیہ انکار کر دیا جن طرح بعض اہل تعقوت و کلام و فقہ کی بے راہ رویوں کی بنا پر ہم جن علوم کو غیر اسلامی قرار دے کر ملت کی تاریخ سے خارج کرنے کا فتویٰ دیتے ہیں، تو یہ کسی لحاظ سے بھی مناسب نہیں ہوگا۔ اس طرح کا انکار کبھی خوش آئند نہیں ہو سکتا۔ اور کوئی قوم اپنے ماضی کا یوں انکار کر کے سرسبز نہیں ہو سکتی۔ حدیثوں کے علمی و فکری تجربات سے جہاں میں اگر ہم نے کبھی شکوہ کیا تھا، میں تو یقیناً اس جہد و جدوجہد میں اکثر راہ غائب ملک بھی ضرور پہنچے ہیں، اس طرح نہ مٹا لینا قومی ذہن کو مفلس اور بی نظیر و فکری کو

سطحی بنا دیتا ہے۔

مسلمانوں کا دورِ اقبال تھا۔ اور ان کی سبکدوشی کی صلاحیتوں میں زندگی اور توانائی تھی۔ تیرہویں صدی سے خود سے نئے نئے علوم و فنون کی تخلیق کی۔ دوسروں کے علم کو بھی حاصل کیا۔ اور انہیں چھانٹا پڑھا۔ ان کی غلطیوں کی اصلاح کی۔ اور ان کو اپنا بنا کر مادی دنیا میں ان کی اشاعت کی۔ عہدِ اقبال کے بعد جب ان کا زوال شروع ہوا تو ابتدا میں توانائی کی بہت بڑی اکثریت کو اپنے اس زوال کا احساس ہی نہ تھا۔ اور وہ مدتوں زوال کے دھارے پر بے اختیار بہا کی۔ لیکن ایک گروہ کو جو گولہ دلوں میں بہت کم تھا، ہر دور میں اس زوال کا احساس ہوا۔ اور اس نے زوال کی اس رو کو تھامنے کی کوششیں بھی کیں۔ اس گروہ میں بڑے بڑے کمال اور ہنگام پیدا ہوئے اور انہوں نے مسلمانوں کی اصلاح کے لیے اپنے اپنے زمانہ میں بڑی کوششیں کیں۔ اصلاح کی یہ بعدِ جدِ آب تک جاری ہے۔ مصلیٰ کا یہ گروہ برابر اس دھن میں لگا ہوا ہے کہ مسلمان کی طرح زوال کے فرشتے سے نکل کر چھپ سکے ترقی اور اقبال کے راستے پر چلنے کے قابل ہر جائیں۔

ملت اسلامی کی اصلاح و تجدید کی ضرورت کا آج ہر مسلمان کو احساس ہے۔ اور ہر طرف سے اس کے لیے آمادیاں بھی اٹھ رہی ہیں، لیکن یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے اور وہ یہ کہ اس اصلاح و تجدید کے لیے کون سا طریق عمل اختیار کیا جائے۔ اتنی بات تو ہر شخص جانتا ہے کہ عمل کی عمارت ہمیشہ نگر کی بنیاد پر اٹھتی ہے۔ اور اصلاح و تجدیدی کاموں کو شروع کرنے سے پہلے ذہن و فکر کی الجھنوں کو گھمانا پڑتا ہے، اور جس بنی پر کام کرنا ہو، اس کا نتیجہ پہلے ضروری ہوتا ہے۔

جہاں سے ان کے اصلاح و تجدید کے عہد و دہوں کا ایک گروہ توان و دھن یہ کہتا

سنا جاتا ہے کہ اگر مسلمان موجودہ پستی سے ابھرنا چاہتے ہیں تو انہیں اپنے ماضی سے یکسر کنارہ کش ہو جانا چاہیئے۔ وہ اپنے دماغوں سے جدید ماضی کی یاد بالکل نکال دیں۔ وہ بھول جائیں کہ ان کی کوئی قیامت بخیر ہے۔ اس گروہ کا کہنا یہ ہے کہ ہمیں خال الذہن ہو کر وہ اپنے صفو دماغ کو سلیط کی طرح دھوکہ کھٹے زمانے، نئے حالات اور نئے افکار و علوم میں جنب ہو جانا چاہیئے۔ اصلاح و تجدید کے علمبرداروں کا ایک دوسرا گروہ ہے۔ وہ ملت کی فوز و غلال کی راہ یہ سمجھ کر کرتا ہے کہ ہم ایک ایسی زندگی لگا کر دہائی بنیں جہاں ہم تیرہ سو سال پہلے تھے۔ وہی سادہ زندگی جو ایسی سادہ زندگی جس میں نہ علم کلام تھا، اور نہ بقول اللہ کے تصوف تھا، نہ فقہ تھی، اور نہ اُن کے خیال میں حدیث کا وجود تھا۔ پہلے سے یہ بدلے اصلاح و تجدید کی تاریخ میں سے تیرہ سو سال کے اس طول طویل عہد اور اس کے کارناموں کو جو ان کے نزدیک سرتاپا ناکامیاں، میرا صفت کرنا چاہتے ہیں۔ یہ تصوف کا انکار کرتے ہیں۔ علم کلام کو مردود قرار دیتے ہیں، فقہ کو بے کار جانتے ہیں، اہم حدیث کو نائد از ضرورت سمجھتے ہیں، تفسیروں کے حکمران ہیں۔

اصلاح و تجدید کے اس آخر الذکر گروہ کی یہ دعوت بڑی دلکش ہے اور اس کی دلکشی کی بڑی وجہ یہ ہے کہ اس دعوت میں ردائیت زیادہ ہے اور واقفیت کم۔ اور انسان بالطبع ردائیت پسند واقع ہوا ہے۔ یہ لوگ اس دعوت کو دیکھتے وقت دو چیزوں کو بھول جاتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ زمانہ کبھی "ایسی زندگی نہیں لگاتا۔ وہ برابر آگے کی طرف قدم اٹھاتا ہے۔ اور جو اسے پیچھے چلنے کو کہے، زمانہ اُسے پیچھے چھوڑ کر آگے بڑھ جاتا ہے۔ اور دوسری چیز جس کو وہ اس سلسلے میں غور و نظر کر دیتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ ہر فن کار کی ایک ذہنی تاریخ ہوتی ہے اور ہر جماعہ کا ایک زمانی تسلسل۔ ایک فن کار اس کی تاریخ سے بے تعلق کر دو تو وہ فن کار

مذہب کی بڑی بات ہے۔ اس طرح سوسائٹی اور اجتماع کی زندگی ایک تسلسل چاہیے۔ ایک دھڑ پر جب دوسرے دھڑ کا مذاق اڑاتا ہے تو دوسرا مذاق لے دہلی کو ہمیشہ سوچنا پڑتا ہے کہ پہلے دھڑ کی کون سی بنیادی خصوصیتیں اور اساسی رجحان ہیں۔ جو کو اپناٹے بغیر دوسرے دھڑ کی عمارت کبھی مستحکم نہیں ہو سکتی۔ محض دھڑ کے سر بلکل محل تو صرف غلابی میں بن سکتے ہیں۔ اس دنیا میں مکان بنانے کے لیے تو زمین ہی ہے اور وہ بھی زمین کے نیچے سے بنیادیں اٹھانی پڑتی ہیں۔ مسلمانوں کی ذہنی زندگی میں اصلاح و تجدید کی ضرورت کا شاید ہی آج کوئی بڑی شعور مسلمان انکار کر سکے۔ ہماری تفسیریں، احادیث کے مجروحوں، فقہی اجتہادات ہمارے علم کلام اور تصوف میں بہت کچھ ہے، جو پسماندہ نظر ثانی کرنی چاہیے۔

حیوت ہے کہ علم میں تحقیق کی جائے اور اس پر کوئی تنقید ہو، لیکن کامیاب عنصر بے کار جتنے سے گھبر جائے۔ اور ہم عام عنصر کو آج اپنا سکیں اور بے کار جتنے کو الگ کر دیں تو ایک تحقیق دیکھیں کہ اس سلسلہ میں ہم نے کچھ کیا ہے؟ یہ کہیں مشورہ تو یہ کہ تفسیر میں، کلام اخلاقی اور فقہی حلقوں کو دیا جائے۔ اور بدقسمت سے ہمارے بعض "مہذبوں" کا عام رجحان بھی اس طرف ہے۔ کیونکہ ان عوام میں صحیح نظر پیدا کرنا اور ان میں حق ہونا بڑی جانتا ہی کا کام ہے۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہیے کہ اس طرح کا تجدید "قوم کو بڑا اٹھلا باد سے لے گا۔ اور اس سے نہ تو قومی ترقی میں دھجکت پیدا ہو سکے گی اور نہ حق۔

صحیح اصلاح و تجدید کا مفید اور نافذ طریقہ یہ ہے کہ تفسیر اور سنت کو سمجھنے سمجھانے، ان کے مقاصد اور مطالب کو آہستہ آہستہ کے ذہن نشین کرانے اور ان کو اپنی فکر و عمل میں درج کرنے کے سلسلہ میں ہلکی تدریج میں بے تک جو مسئلہ کوشش ہوئی، میں آج ان کا پورا احاطہ کیا جائے۔ ان کے کمرے کھولنے کو پہلے جائے۔ فلاسفہ، طب، تاریخ، جغرافیہ، گزشتہ کچھ عرصہ خاص حالت اور خصوص

اسلئے اس فقرہ کو جیسے جیسے قائلوں میں ڈھالا تھا اور مسلمان قانون سازوں نے شرعی احکام کی تشکیل میں جو مصالح کو پیش نظر رکھا تھا، ان کا جائزہ لیا جائے نیز احادیث کی جمع و تدوین میں مختلف قہمیں کا کیا مسلک تھا۔ احادیث کے مجموعوں میں کوئی کسی کتاب اقرب الی العوالب ہے اور ہم کس نظر سے احادیث کو جانچ سیکھ کر آج اس زمانے میں بہت کے لیے ان کو اسوۂ عمل بنا سکتے ہیں اس کا تعین کیا جائے۔ پھر تشرآن کے عقائد و مطالب کی کئی تک پہنچنے کے لیے ہمارے مفسرین اب تک کیا کیا کوششیں کر چکے ہیں ان کا پورا احصاء کر کے تشرآنی تعلیمات کو سمجھا جائے اس کے بعد تصوف اور علم کلام آتے ہیں۔ علم کی ان دو شعبوں میں مسلمان صوفیاء و متکلمین نے حکمت و معرفت کا ایک لازوال ذخیرہ چھوڑا ہے، جس سے انسان ذہن بڑا فیضان حاصل کر سکتا ہے۔ تصوف و کلام کے اس اثاثے کو بھی تحقیق و تنقید کی نظر سے دیکھنے اور پرکھنے کی ضرورت ہے۔

تفسیر حدیث، فقہ تصوف اور کلام کے علوم میں اب تک جو کچھ لکھا جا چکا ہے اس کی مثال ایک بھرتے کراں کی سمجھئے۔ اور آج جب کہ ان علوم کا ثوق بہت کم ہو گیا ہے علوم کی ان دو مشعل کو پھر ان کی تحقیق و تنقید کر کے نئے مصالح چھ کو غیر مصالح سے جھک کر ناکامیوں سے نظر آتا ہے۔ لیکن اسے ہندوستانی مسلمانوں کی خوش قسمتی کہیے اور اس سہ میں میں اسلام کے روشن مستقبل کے لیے ایک نیک فال سمجھئے کہ اس سے دوسری قبل اسلامی ہندوستان کے پایہ تخت اور اس کے علم و حکمت کے مرکز شہر دہلی میں حضرت امام ولی اللہؒ پیدا ہوتے ہیں۔ آپ نے تفسیر حدیث، فقہ تصوف اور کلام سے بے پایاں علوم و معارف کا نہ صرف احاطہ کیا بلکہ ملت اسلامیہ کی تمام فکری عقلی اور سیاسی تحریکوں کے تاریخی ادوار کا جائزہ بھی لیا۔ اور ان کی پوری تحقیق کی۔ ان کو اچھی طرح چھانا چھٹکا۔ اور بعد میں آنے والی سولوں کے لیے تفسیر حدیث، فقہ،

تصوّت اور کلام کے علوم و فنون کا جو لبّ لہب اور حاصلِ سار تھا اسے اپنی تصفیقا میں مرتب فرمایا حضرت امام ولی اللہؒ معنی پہلوں کے علوم کے ناقد، جامع اور محافظ تھے، وہ خود ہیبت بڑے شارح قرآن تھے، ایک بے نظیر محدث تھے، فقہ میں مجتہد تھے، اور تصوّت میں ایک کامل عارف اور علم کلام میں ایک متقن فلسفی اور حکیم۔

مولانا عبید اللہ صاحب سندھی نے امام ولی اللہؒ کی علوم شرعی میں تحقیق و تنقید نیز ان کی عالمِ حکمت و معرفت اور ملتِ اسلامیہ کی اصلاح و تجدید کے سلسلے میں ان کے جو انکار و نظریات تھے، آئندہ مصلحت میں ان کا تعارف کروایا ہے۔ امام ولی اللہؒ نے ملتِ اسلامیہ کے پہلے کے تمام علمی و نسکری سرٹائے کو جانچنے پر کھنے کے بعد اس کو ایک منقح شکل دی اور اسے ملت کی اصلاح و تجدید کے اساس بنایا۔ مولانا عبید اللہ صاحب سندھی نے اپنی ساری زندگی حضرت امام ولی اللہؒ کے علوم ان کی حکمت نیز ان کی بنیادوں پر اصلاح و تجدید کی جو تحریک شروع کی گئی تھی، ان کے مطالعہ اور تحقیق میں گزاری ہے۔ چنانچہ آج اس زمانے میں امام ولی اللہؒ کی حکمت کا تعارف کرانے کا حق صحیح معنوں میں ہر کسی عالم اور محقق کو ہو سکتا ہے تو وہ صرف مولانا عبید اللہ صاحب سندھی کی قیادت ہے۔

تحصیلی ملکات تشریح

شاہ ولی اللہ دہلوی کی حکمت کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ اس کا کلی پس منظر ہمارے سامنے ہو۔ نیز تعلیم و مطالعہ کے ذریعہ شاہ صاحب نے جو تحصیل ملکات (ذکر) کی جمع، اہم کیے تھے، ان سے ہم واقف ہیں۔ لیکن ان تحصیل ملکات کی تشریح سے پہلے فرمادی ہے کہ شاہ صاحب کے شاگرد اور اساتذہ کا اجماعی تذکرہ کر دیا جائے جس کے بغیر محققان کے ذہن کو جو کچھ بخشی۔

تحصیل ملکات سے ہماری مراد ہے عربی زبان کا سیکنڈ لینگویج کی اصطلاحات کا استعمال کرنا۔ اس وقت کی سوسائٹی کے مرد و عورتوں یعنی فقہ حنفی کے متولی و شریع کا پڑھنا۔ اس تالون کے عقلی نظام یعنی اصول فقہ کا سمجھنا۔ متکلمین کے عقائد و اصول احسان کی ایک دوسرے پر ترجیح اور تقدیم سے شناسا کرنا۔ اس کے بعد کائنات کے حقائق پر ذہن میں کسی قسم کا اچھا و رکھے بغیر خود کرنا اور اس سے جو طریقہ حاصل ہوا اس پر بھروسہ کرنا، یہ سب علوم و فنون تحصیل ملکات کا ذریعہ ہیں۔ اس وقت ہم ان ملکات کی آخری شرح پر سب سے پہلے بحث کرتے ہیں۔

فلسفہ وحد الوجود

کائنات کا یہ معما کیا ہے؟ اور جہ سے گرد و پیش کی یہ دنیا کس طرح ظہور پذیر ہوئی؟ ان حقائق پر آئندہ ذہن کے ساتھ کھلے بند دل غور و فکر کرنا اور ان کو سمجھنا ۔ وجودِ اصلی کی حقیقت اور اس کے نشروانات "کافلسفہ کہلاتا ہے۔ تاخرین صوفیہ میں سے حضرت شیخ اکبر محمد بن عربی متوفی ۶۳۸ھ اس فن کے امام تھے۔ شاہ ولی اللہ کی تربیت کرنے والوں میں سب سے پہلے آپ کے والد شاہ عبدالرحیم متوفی ۱۱۳۱ھ ہیں۔ موصوف ابن عربی کے اس فلسفہ کے بڑے مہر استاد تھے۔

شاہ عبدالرحیم اپنے بھائی شیخ ابوالرضا محمد متوفی ۱۱۳۱ھ کے شاگرد ہیں۔ شیخ ابوالرضا مذکورہ بالا فلسفہ میں ایک مستقل امام کا درجہ رکھتے ہیں۔ چنانچہ شاہ صاحب کو اپنے والد اور چچا سے خاندانی خصوصیات کے ضمن میں یہ تفسیلات طرز فکر و عادت ملی قبا ہے۔ اور بلا قصد اس فکر کے زیر اثر آپ کے ذہن کی تکمیل ہوئی ہے۔ شاہ صاحب کے والد اور چچا خواجہ عبید اللہ المعروف خواجہ خرد متوفی ۱۱۳۸ھ کے خاص صحبت تھے۔ اور خواجہ خرد واسطے والد خواجہ رضی الدین محمد باقی صرف باقی باللہ دہلوی متوفی ۱۱۳۸ھ کے اہل پنج شاگردوں حضرت امام ربانی شیخ احمد سرہندی مجدد ثانی متوفی ۱۱۴۲ھ شیخ اللہ داد دہلوی۔ خواجہ حسام الدین دہلوی متوفی ۱۱۴۲ھ شیخ رفیع الدین متوفی ۱۱۴۲ھ اور شیخ تاج الدین سبکی کی متوفی ۱۱۴۲ھ کے صحبت یافتہ تھے۔

خواجہ باقی باللہ دہلوی نظریہ وحدت الوجود کے بہت بڑے امام تھے۔ ان کی امامت اشراقی طرز کی ہے۔ وحدت الوجود کے مقابلے میں وحدت الشہود کا اسکول

۵ اشراقی و دگر میں وجہ ان پر نیا دور دریا جاتا ہے۔ اور انکی خلاف شاہان فلسفہ دلائل عقل اور استدلال پر زور دیتے ہیں۔

امام ربانی شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی نے مرتب کیا تھا جو خواجہ غرور الدین شاہ ولی اللہ صاحب کے والد اور چچا امام ربانی سے پوری طرح مستفید ہوئے۔ بلکہ ان کا میمنہ بن سبک و حدت الوجود کی طرف راہ امام ولی اللہ نے اپنی کتاب "انفاس الدارین" میں اپنے والد اور چچا کے مقامات اور مقامات اس طرح ذکر کئے ہیں کہ ان سے شرائع الہی اور نظریہ وحدت الوجود میں پوری تطبیق ہو جاتی ہے۔ ان دونوں بھائیوں کے مخصوص افکار اور نظریات کا حاصل اللہ لب باب یہ تھا کہ ایک ایسی شاہراہ منسکری طرح ڈالی جائے جس پر مسلمان فلاسفر یعنی صوفیاء و متکلمین اور فقہاء ساتھ ساتھ چل سکیں۔ کشف یعنی وہیلن اور عقل و نقل کو قلب الگ اپنے اپنے لیے مشعل راہ بنانے اور صرف ایک ایک میں خصوصی مہارت پیدا کرنے کی وجہ سے اہل علم جدا جدا فرقوں میں بٹ گئے تھے۔ شاہ صاحب کے والد اور چچا کی کوشش یہ تھی کہ ان فرقوں کا آپس کا افتراق اور اختلاف مٹ جائے، اور ان گروہ بندیوں سے اسلامی ذہنیت جو رنگ آلود ہو رہی تھی، وہ پھر نیکو کر اپنے جو سر دکھا سکے۔ شاہ ولی اللہ کی منسکری صلاحیتوں کا کمال یہ ہے کہ وہ وحدت الوجود کے اس فلسفے کو شرائع الہیہ کی تشریح و تفصیل میں استعمال کرنے میں کامیاب ہوئے۔

پیش طریقہ میں حضرت شیخ عبدالعزیز دہلوی البحر الراجح طرف فکر باری تعالیٰ سے ایک بہت بڑے عالم، عالم مادہ و مشرع ہنگ گندے میں آپ کی تصنیفات میں سے ایک رسالہ عینیت ہے، جو موصوف نے کشف امام ربانی جی کے رسالہ غیرت کے جواب میں لکھا تھا۔ اصلاً میں آپ نے وحدت الوجود کے بعض عمیق مسائل کو اپنے کشفی رنگ میں پیش فرمایا ہے۔ حضرت شیخ عبدالعزیز البحر الحاج کے والد شیخ حسن بن طاہر حنفی سلطان سکندریہ کے زمانے میں دل آہنے تھے۔ آپ کے پوتے شیخ رفیع الدین بن قطب العالم بن عبدالعزیز میں جو خواجہ باقی باللہ کے نواسہ، صاحب میں

سے تھے شیخ ربیع الدین شاہ عبدالرحیم کے نانا، میں اہل ان سے اویسی طریقہ پر شاہ عبدالرحیم کو فیض پہنچا۔ بیان کیا جاتا ہے، شاہ عبدالرحیم کی پیدائش سے دو سال پیشتر آپ شاہ عبدالرحیم کی خلافت کی سند لکھ کر ان کی والدہ کو دے گئے تھے۔ مشہور ہے کہ جس طرح خلیفہ خاندان میں سلطنت سلسلہ بہ سلسلہ چلتی رہی۔ اسی طرح شیخ عبدالعزیز کی اولاد میں شاہ ولی اللہ، ملک اور شاہ ولی اللہ سے ان کی اولاد تک جو سلسلہ الدین بہاد شاہ نانی کے زلزلے تک رہی، علم و عرفان کا یہ سلسلہ جاری رہا۔

حکمت عملی

شاہ عبدالرحیم کے ایک استاد میر محمد زاہد ہروی متوفی ۱۱۸۰ھ میں میر محمد زاہد کے متعلق "انفاس ہدایتیہ" اور "آثار الکرام" میں لکھا ہے کہ موصوف نے اپنے والد نیر گوار اور بعض دوسرے مشہور روزگامائندہ سے پڑھا اور اپنی قدرت اور کم کی وجہ سے استادوں سے بازی لے گئے۔ آپ سترہ سال کے تھے کہ تمام علوم سے فراغت پائی۔ جو مدت وہیں اور استقامت فہم کی آپ کی شخصیت بے نظیر تھی۔ رمضان ۱۱۸۰ھ میں میرزاہد کو کابل میں واقعہ لویسی کی خدمت پُرسوں۔

۵۔ شیخ عبدالعزیز بھرانہ صاحب مشکوٰۃؒ نے شاہ عبدالعزیز دہلویؒ کو نقل کیا ہے۔ حضرت اویسی حسنی کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ آپ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں موجود تھے۔ لیکن ان سے ملاقات نہیں کر سکے اور اس کے باوجود آپ نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نسل سے فیض حاصل کیا۔ اور قسب مکان کے بغیر حضورؐ سے آپ کو روحانی اتصال پیدا ہوا۔ چنانچہ اویسیؒ طریقہ کا مطلب یہ ہے کہ کسی مقتدر بزرگ سے ملے بغیر اس کی ذات سے اخذ فیض کیا جائے۔

یہ شاہجہاں کے زمانے کا واقعہ ہے۔ اہلک عالمگیر کو تخت سلطنت پر بیٹھے اٹھ برس گزرنے سے پہلے کہ میرزا بہادر کو بادشاہی لشکر لگا کر کاغذ منسوب مقرر کیا گیا۔ کچھ عرصہ بعد آپ کو کابل کی سلطنت کا منصب ملا۔ اس طرح موصوف کو اپنے وطن بلوف یعنی کابل میں اطمینان سے بیٹھنے کا موقع مل گیا۔ میرزا بہادر کی ذات سے چار سوئے عالم میں علم کی نشر و اشاعت ہوئی۔ موصوف مونیائے باصفا کا مشرب رکھتے تھے۔ اہل آپ ایک بزرگ مولوی کے صحبت یافتہ بھی تھے۔ شاہ ولی اللہ انھیں "الغاس العارین" میں لکھتے ہیں کہ میرزا بہادر کی تصانیف کے چند نکات میں سرزین پر نقش ہو چکے ہیں۔ اہل ان میں ایک نکتہ یہ ہے جو میر موصوف نے وجود اور اس کی وحدت کے متعلق لکھا ہے۔

میر محمد زاہد کا سلسلہ تلمذ شیخ مفتی جلال الدین دوانی متوفی ۱۲۸۹ھ پر ختم ہوتا ہے۔ سلطان محمد خان فاتح نے قسطنطنیہ پر قبضہ کرنے کے بعد جب یورپ پر

۱۲۵۴ھ (۱۸۳۸ء) میں سلطان محمد خان فاتح نے جب قسطنطنیہ فتح کیا تو اس کی حکومت کا عیسائی علماء اور حکماء سے اختلاط اور ارتباط بڑھا۔ سلطان نے خاص طور پر اہل علم کو متنبہ کیا کہ یونانی فلسفیوں کے مختلف اسکولوں سے صحیح واقفیت پیدا کریں۔ نیز حکمائے اسلام نے جن قدر علم حقائق مدق کیا ہے اس بارے میں ان کی تحقیقات اور نظریات کو فلسفیانہ اسلوب میں مرتب کیا۔ خواجہ زاہد متوفی ۱۲۸۹ھ عبدالحی جاوی متوفی ۱۲۹۵ھ جلال الدین دوانی متوفی ۱۲۸۹ھ کے تصانیف اس کی شاہراہ عادل ہیں۔ اہل ان سب میں پیر جہان منکر نمایاں نظر آتا ہے۔ علامہ مصطفیٰ الدین نصیطنی بن یوسف الحنفی المعروف بہ خواجہ زاہد تھے جو سلطان محمد خان فاتح کے استاد قسطنطنیہ کے سرکاری کالج کے مدرس تھے۔ سلطان کے ارشاد پر اسی سلسلے میں "تھابتہ الاخلاص" لکھی۔

کی سلام سے آشنا کرنا ضروری سمجھا تو موصوف نے اہل عصر علماء کو شرفیت اسلام اور حکمت و فلسفہ کی تطبیق پر متوجہ کیا۔ ان علماء میں سے ایک نقیث وقانی ہیں۔ اس زمانہ میں حکمت عملی پر اکثر ناخصل زیادہ توجہ نہیں کرتے تھے، مگر شیخ جلال الدین وقانی نے محقق نصیر الدین طوسی متوفی ۷۷۰ھ کے بعد افلاک حبلائی نام کی کتاب لکھ کر اس فن کو زندہ کر دیا۔ شاہ ولی اللہ کے والد محترم شاہ عبدالرحیم نے اپنے صاحبزادے کو اس حکمت عملی سکھانے میں خصوصی توجہ برلی۔ شاہ ولی اللہ نے اس کا ذکر انفاس ہمارے اور جزو لطیف میں کیا ہے۔

شاہ عبدالرحیم تیس سرہ کا یہ رجحان منکر کہ وہ حکمت عملی سکھانے پر خاص زور دیتے تھے، غیر معمولی طور پر قابل استہرام ہے۔ اس وقت حالت یہ تھی کہ عام جنکلیں نے اسطو کا فکری حکمت کو اپنا مطیع نظر بنالیا تھا۔ اور ان کا سارا زور دنیاوی آرائشوں اور استدلال بحثوں پر صرف ہوتا تھا۔ وہ مسلسل زندگی کی ضرورتوں سے بے خبر تھے اور حکمت عملی سے کوئی سروکار نہیں رکھتے تھے۔ لازمی طور پر اس کا یہ نتیجہ نکلا کہ علم کلام میں دلچسپی لینے والے فقہاء اور متکلمین قوی زندگی کی ضروریات میں تدبیر اور فہم کے محروم ہو گئے۔ شاہ ولی اللہ اپنے والد ہند گوار کے مذکورہ بالا رجحان منکر کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "حضرت شجاعت فراست الکفایت

۵ ابو عبد اللہ نصیر الدین محمد بن الحسن المعروف بن نصیر الدین طوسی علم و حکمت میں ممتاز زمانہ تھے۔ موصوف کو ہاگو کے دیبا میں بڑا تقرب حاصل تھا۔ وہ اس کے وزیر بھی تھے۔ ابن قیم نے نصیر الدین طوسی کو بہت بڑا عجب لکھا ہے۔ ان کو بڑا عجب لکھنے کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ وہ غفہ و حکمت کی نشر و اشاعت میں کوشاں تھے اور دوسری وجہ یہ تھی کہ وہ شیعوں میں صاحب ریاست کی حیثیت رکھتے تھے۔

غیرت و غیر اخلاقِ مسلمہ میں مدغم نہ رہے۔ نیز دینی اور بالبعد الطبیعیاتی علوم میں دلک کمال رکھنے کے ساتھ آپ قبل معاشی سے بھی جس کے ذریعہ انسان زندگی کی معاشی اور اجتماعی ضرورتوں کو سمجھتا ہے، ایسے طور پر بہرہ ور تھے۔ آپ اپنی مجلس میں اکثر حکمتِ عملی اور کاروبارِ زندگی کے معاملات کے آداب کی تعلیم دیا کرتے تھے۔ یہ بھی عکبری بنیاد جو شاہ ولی اللہؒ کو اپنے والد سے اس ضمن میں ورثے میں ملے۔ اور آپ نے اس پر ایک عظیم الشان علامت کھڑی کر دی۔ چنانچہ شاہ ولی اللہ صاحب اپنے حالات میں جہلی دوسرے انعاماتِ الہیہ کا ذکر کرتے ہیں: وہاں یہ بھی لکھتے ہیں کہ حکمتِ عملی جس پر اس جہد میں خیر و برکت کا انحصار ہے کا یہ نازِ قدس نے مجھے اس کا مافر حقیقہ عطا فرمایا۔ اور اس امر کی توفیق دی کہ میں کتاب و سنت اور صحابہ کے آثار کی روشنی میں حکمتِ عملی کے اصول و ضوابط کو مدقّق کر دوں۔

شاہ ولی اللہؒ کی شہرہ آفاق تصنیف ”حجتہ اللہ البالغہ“ کو اگر غور سے پڑھا جائے تو اس میں ایک اچھا سی وصف یہ بھی نظر آتا ہے کہ جہاں وہ رفاہِ عام کے امور یعنی ارتغافات کا ذکر کرتے ہیں، وہاں حکمتِ عملی کو ہمیشہ نظر رکھتے ہوئے تمام احادیث کو انہیں ابواب پر تقسیم کر دیتے ہیں۔ اور ہر خاص خاص موقعوں پر حدیث کے ذیل میں حکمتِ عملی کا کوئی نہ کوئی نکتہ ذکر کرتے جاتے ہیں۔

شاہ صاحب کی جملہ تصانیف میں آپ دیکھیں گے کہ سب سے پہلے وہ صحابات کے چار ابتدائی ارکان کا ذکر کرتے ہیں۔ اس کے بعد وہ حکمتِ عملی کے اصول پر اپنے موضوع اور مطالب کو مختلف ابواب پر ترتیب دیتے ہیں۔ ہمارے نزدیک دین اور دنیا دونوں کو اس نظر سے دیکھنے اور زندگی

میں حکمت عملی کی غیر معمولی اہمیت کے احساس ہی کا نتیجہ ہے کہ شاہ صاحب حسد و
 قہر یعنی "تڑا" اور "اٹم" کی حقیقت کو نقل کر کے دھندلے سے آگے کر کے ہر طالب
 حق کے لیے جہانِ اورِ واقعہ پر ہمیشہ کر کے جس واقعہ کے معاملے میں شاہ
 ولی اللہ صاحب کا تحقیقات کا خلاصہ یہ ہے کہ کسی چیز کو اچھا کہنے کا مطلب یہ ہے
 کہ اس کے نوعی خواص اس میں بدرجہ کمال پائے جاتے ہوں۔ مثلاً ایک گدھے،
 کرم اچھا کہیں گے تو مطلب یہ ہوگا کہ بحیثیت ایک گدھا ہونے کے جو لوازم
 ضروری ہیں، وہ اس میں پورے موجود ہیں۔ یہ نہیں کہ وہ مثلاً ایک انسان
 سے بھی بڑھ کر ہے، اس طرح اگر ہم ایک پودے کو یا ایک انسانی جماعت کو
 اچھا کہیں گے تو اس کے نوعی خواص کے اعتبار سے اس کو جانچیں گے۔ اور اس
 کی حیثیت کا تعین کریں گے۔ چنانچہ ایک انسان کو اچھا کہنے کا مطلب یہ ہوگا کہ
 اس میں انسانیت کے نوعی خواص ایک حد کمال تک پائے جاتے ہیں۔ اب جو
 جن کسی شخص میں یہ اوصاف کم درجے کے ہوں گے، اسی حساب سے اس کی اچھائی
 میں نقص پیدا ہوتا جائیگا۔ لیکن یہ سوال کہ آخر انسانیت کے اوصاف کیا ہیں؟
 اس کا جواب ایک ماہر حکمت کے نزدیک یہ ہوگا کہ تمام قوموں اور نسلوں کا جائزہ
 لیا اور ان میں جو اوصاف مشترک پائے جاتے ہیں ان پر انسانیت کا معیار
 ہوگا۔ یہ ہے وہ معیار جس پر آپ ہر انسان اور ہر گروہ انسانی کو پرکھ سکتے، امید
 چنانچہ اچھائی اور بُرائی یا حسن و قبح کو اس طرح تعین کرنے میں خیال سے زیادہ
 ۵۵ مع ہو کر یہ مسئلہ کہ حقا و قبح کا تعین عقل سے ہوتا ہے۔ یا جس کو شریعت اچھا
 کہہ دے وہ اچھا ہے، اور جو اس کے نزدیک بُرا ہے، وہ بُرا ہے۔ یہ جداگانہ
 موضوع ہے، شاہ ولی اللہ صاحب نے "انفاس العارفین" صفحہ ۴۸۰ء میں نہایت
 بسط سے اس پر بحث کی ہے۔

عمل کی اہمیت واضح ہو جاتی ہے۔ اور یہ حکمت عملی کو اساسی منکر ماننے کا لازمی نتیجہ ہے۔

محض اللہ ابالذکر پڑھ کر دیکھئے توشہ ولی اللہ صاحب کسی عمل کی، کسی حق کی اور کسی عقیدے کی خوبی اس طرح ثابت کرتے ہیں کہ وہ عام انسانوں میں یعنی مشرق و مغرب اور عجم و عرب میں پایا جاتا ہے۔ شاہ صاحب کا یہ منکر معدن حکمت کا ایک نفیس جوہر ہے، جس سے عام معنیضین کی کتابیں خالی نظر آئیں گی۔ دوسرے علماء کی کتابیں پڑھ کر انسان حس و قبح کے معاملے میں کسی واضح حقیقت کا قیاس نہیں کر پاتا۔ ہاں اس سلسلے میں وہ خیالی فلسفہ گھڑنے میں ضرور کمال حاصل کر لیتا ہے۔ الغرض شاہ صاحب کے اس اجتماعی منکر کے طفیل طالب علم حس و قبح کے بارے میں خیالی فلسفہ طرازیوں کی دلدلوں سے بڑی آسانی سے نکل سکتا ہے، اور وہ ان قیاس آرائیوں کے بجائے عملی زندگی میں ”حس“ کی تخلیق اور ”قبح“ کے مٹانے میں سرگرم عمل ہونے کے قابل ہو جاتا ہے۔ چنانچہ سب سے پہلے وہ اپنے گھر کا نظام ٹھیک طور پر چلائے گا۔ پھر گھر سے ملے اور ملنے سے شہر اور شہر سے اپنے ملک کے نظم و نسق میں مصروف ہو سکے گا۔ شاہ ولی اللہ صاحب کے اسی اجتماعی منکر کے ذریعہ ایک عالم یہ سمجھ سکتا ہے کہ اسلام کے پیش نظر ایک فرد کو ”بہ“ یعنی نیکی کا حکم دینے اور ”اثم“ یعنی بدی سے روکنے یا دوسرے لفظوں میں ”حسن“ کی ترغیب اور ”قبح“ سے بچنے کی تعلیم سے دراصل مقصد یہ تھا کہ یہ فرد سب سے پہلے اپنی زندگی کو سنوارے، اس میں حسن پیدا کرے۔ پھر یہ اپنے گھر کو ٹھیک کرے۔ گھر سے ملے کی اصلاح کی طرف متوجہ ہو۔ اور ملے سے شہر اور شہر سے اپنے ملک اور اپنے ملک سے تمام انسانیت اور کل دنیا کی اصلاح اور بہتری کا عزم کرے۔ شاہ صاحب کا یہ اصول اجتماعی ہمیش نظر رہے، تو یہ بات لامح ہو

جاتی ہے کہ اسلام دراصل ایک عالمگیر انقلاب کی دعوت ہے۔ قرآن عظیم کی دعوت کا ترجمان ہے۔ اور تشرآن ان معنوں میں اپنی تشریح کے آپ ہے۔ اور وہ اس لحاظ سے کسی تکمیل اور تشریح کا محتاج نہیں۔ شاہ ولی اللہ کی حکمت و فلسفہ کا یہ سب سے اعلیٰ منکر ہے اور اس کی مدد سے ہر عالم اور عالم تشرآن کے مقصود واصلی کو آسانی سے سمجھ سکتا ہے۔ القرض شاہ صاحب نے اپنے اس اجتماعی منکر کے ذریعہ قرآن کو مسلمانوں کے ذہنوں کے قریب کر دیا ہے۔

حدیث و فقہ۔ وحدت الوجود۔ وحدت شہود

امام دہلی اللہ نے علم حدیث کی تکمیل کے لیے ۱۰۳۳ھ میں حرمین شریفین کا سفر کیا۔ حجاز تشریف لے جانے سے پہلے وہ بارہ سال تک ہندوستان میں اپنے والد کی وفات کے بعد دینی اور فلسفی علوم پڑھاتے رہے۔ اس کا ذکر کرتے ہوئے وہ فرماتے ہیں:-
 ”والد بندہ گوارہ کی وفات کے بعد کم و بیش بارہ سال تک دینی اور عقلی علوم کا درس دیتا رہا۔ اس اثنا میں ہر علم میں دو رک پید کیا۔ اور والد مرحوم کے مسلک پر تصوف اور طریقت کی منہ نہیں ملے کیں۔ اس زمانے میں مجھ پر توجہ دار وحدت کے عقیدے کھٹے۔ میرے سامنے جذب و کینف کی راہیں وا ہوئیں بسو کہ معرفت کی شاہ گراں مایہ سے ایک بڑا حقہ نصیب ہوا۔ اور مجھ پر وہ جہانی علوم چھ برس بڑی مقدار میں نافذ ہوئے۔“

شاہ ولی اللہ حجاز میں پندرہ دو برس رہے۔ زمانہ یتیم حجاز میں سب سے بڑے استاد جن سے شاہ صاحب کو معنوی مناسبت پیدا ہوئی، شیخ ابو طہر مدنی متوفی ۱۰۳۰ھ تھے۔ شیخ موصوف زیادہ تر اپنے والد شیخ ابراہیم کروی

توفی سلسلہ کے تابع اور انہیں کے علوم و معارف کے حامل تھے۔ شیخ ابراہیم گروی کے متعلق "ابجد العلوم" میں لکھا ہے: "موصوف علوم فقہ و حدیث، ادب عربی، اصول فقہ اور اصول حدیث میں معرفت تامہ رکھتے تھے۔ شیخ عبداللہ عباسی کا قول ہے کہ شیخ ابراہیم گروی کی مجلس باغ بہشت کا ایک نمونہ تھی۔ موصوف فلسفیانہ حقائق کے مقابلے میں صوفیہ کے کلام کو مقدم جانتے تھے۔ ان کا کہنا تھا کہ اہل فلسفہ کا گروہ اصل حقیقت کے قریب و جوار تک تو پہنچ جاتا ہے لیکن حقیقت کے اصل منبع تک ان کی رسائی نہیں ہو سکتی۔"

شاہ صاحب کے استاد شیخ ابو طاہر اپنے والد شیخ ابراہیم گروی کے مسکے پر تھے۔ موصوف اپنے والد کے خرقہ طریقت سے سرخیز ہوئے تھے اور ان کے تالیف بہشت سے اور مشائخ اور اساتذہ سے بھی آپ نے کب علم کیا۔ چنانچہ آپ نے نحو سید احمد الدیس مراکشی سے پڑھی۔ فقہ شافعی شیخ علی طولول مصری سے حاصل کی۔ فلسفہ منطق منجم ہاشمی مروی سے سیکھی۔ علم حدیث شیخ حسن عجمی حنفی، شیخ احمد علی، شیخ عبداللہ بصری اور شیخ عبداللہ لاہوری سے پڑھا۔ شیخ ابو طاہر عبادت و طاعت میں بڑے سرگرم تھے اور علم و تقسیم میں بھی کوشاں رہتے تھے۔ موصوف بڑے نرم دل تھے اور رقت قلبی کا وجہ سے اکثر رتھ گریہ رہتے۔ یہ عجب اتفاق یہ ہے کہ علوم و فنون کے ساتھ ساتھ مشائخ تصوف سے بھی آپ کا تعلق سلسلہ پیر شیخ زین الدین زکریا نصاریٰ تک پہنچا تھا۔ چنانچہ آپ نے اپنے والد شیخ ابراہیم گروی سے اخذ فیض کیا۔ وہ شیخ احمد قشاشی کے سرید تھے اور شیخ احمد قشاشی کو شیخ احمد شاوی سے فیض

پہنچا تھا۔

شاہ ولی اللہ کی خوش قسمتی تھی کہ شاہ عبدالرحیم اور شیخ ابراہیم کردی دونوں میں کوئی ذہنی بُد نہ تھا۔ وہ اپنے اپنے لشکر و جہانات میں دونوں ایک دوسرے کے قریب تھے، کیونکہ دونوں کا سلسلہ تلمذ جلال الدین دوائی تک پہنچا تھا۔ یہ سببت تھے جن کے باعث شاہ ولی اللہ کو شیخ ابوطاہر مدنی کی صحبت بہت موافق آئی۔

ہم نے شیخ ابراہیم کے بہت سے رسائل مطالعہ کئے ہیں۔ موصوف شریعت اسلامیہ کو ابن عربی کے فلسفے سے متاثر کرتے ہیں۔ اور اس بات میں ان کی حیثیت ایک مستقل صاحب فکر نام کہ ہے۔ شیخ ابراہیم کے اس رجحان فکر کا اثر ان کے صاحبزادے شیخ ابوطاہر کے ہر قول و فعل میں نمایاں نظر آتا ہے۔ بغرض ایک طرف تو شاہ صاحب کے والد اور چچا کا اپنا طریق تھا۔ اور دوسری طرف مدین میں شیخ ابوطاہر مدنی اور ان کے والد شیخ ابراہیم کردی کے دوسرے شاگردوں کا یہ مسلک تھا۔ اب اتفاقاً سے یہ دونوں متحدہ الحیال تھے۔ ان کا اتحاد خیالی یہ ہے وہ بنیادی مسئلہ جس پر شاہ ولی اللہ کے ذہن اور فکر کی تشکیل ہوئی۔ کوئی صاحب علم خواہ وہ کسی زمانے کا ہو اور کسی مذہب و ملت سے اس کا تعلق ہو، اگر اس کے اندر شاہ صاحب کے اس اساسی فلسفہ پر پورے اترتے ہوں، تو وہ شاہ صاحب کے نزدیک غلط راستہ پر نہیں ہو سکتا۔ ممکن ہے اس نے اصل مقصود کو جن تعبیرات میں پیش کیا ہو، وہ کچھ اور ہوں۔ ہو سکتا ہے کہ اس لشکر کے ایک صاحب علم کے اقوال دوسرے صاحب علم سے بظاہر مختلف ہوں۔ شاہ صاحب کا علمی کمال یہ ہے کہ وہ ان ارباب علم کے مختلف اقوال کو

جمع کر کے ان میں تطبیق دیتے ہیں۔

اس کا ایک مثال یہ ہے کہ شیخ اکبر علی الدین بن عربی نے توحید میں وحدت الوجود کا تصور پیش کیا تھا۔ اور اس کے خلاف امام ربانی جڈاٹھ تالی نے وحدت شہود کی دعوت دی۔ شاہ ولی اللہ نے یہ کیا کہ شیخ اکبر اور امام ربانی دونوں کے ان تصورات توحید میں بغاوت جو تضاد نظر آتا تھا، اس کو رفع کیا اور دونوں کو اصل ایک ثابت کیا۔ تطبیق کے اس عمل میں وہ تفسیرات کے اختلاف کو کچھ زیادہ ہمت نہیں دیتے۔ شاہ صاحب نے مکتوب مدنی میں اس مسئلے کو بڑی وضاحت سے پیش کیا ہے۔ مذکورہ بالا تطبیق گو امام ربانی کے پیروں کو سخت ناگوار گزری تھی لیکن تاہم وہ شاہ صاحب کے کمالات کا انہیں الفاظ میں اعتراف کرتے ہیں، جن میں وہ اپنے انہ کے کمالات کا ذکر کرتے ہیں۔

ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ شاہ ولی اللہ کا علمی کمال یہ ہے کہ اگر باب فکر و علم کا کوئی گروہ اگر بنیادی طور پر متہد انمیاں ہو، اور ان کے انکار شاہ صاحب کے اساسی فلسفہ پر پور سے اُتریں، تو وہ ان کی تفسیرات کے اختلافات میں نہیں جاتے۔ بلکہ ان کے اقوال کو جمع کر کے ان میں باہم مطابقت پیدا کر دیتے ہیں۔ شاہ صاحب کے اس علمی کمال کی ایک مثال تو وحدت وجود اور وحدت شہود کے تطابق کے ضمن میں گزر چکی ہے۔ اس کی دوسری مثال فقہ میں حنفی اور شافعی اختلاف کو دیکھ کر ہے، شاہ صاحب اگر فقہاء میں سے حنفی، وہ شافعی درون کو ایک ہی درجہ پر مانتے ہیں۔ اور دونوں کے اختلافات کو اسی اصول پر حل کرتے ہیں۔ تاہم یہ بھی کہ انہوں نے دیکھا کہ ان کے والد اور چچا حنفی ہیں اور فلسفہ وحدت الوجود کو مانتے اور اسے صحیح طور پر سمجھتے اور سمجھاتے ہیں۔ نیز انہوں نے دیکھا تھا کہ شیخ ابراہیم گروی اور ان کے صاحبزادے شیخ ابوطاہر مدنی فقہ میں شافعی مذہب رکھتے ہیں اور وحدت الوجود کو مانتے ہیں۔ اس سے ان یہ

یہ حقیقت واضح ہو گئی کہ جہاں تک حقیقت شناسی کا تعلق ہے، فقہ حنفی اور فقہ شافعی میں کوئی فرق نہیں ہونا چاہیے۔ بے شک شاہ صاحب اپنے ملک اور اپنی سوسائٹی کے مزاج اور اسس کی عام انداز کے پیش نظر فقہ حنفی کے پابند تھے۔ مگر ان کی عقلیت فقہ شافعی کی توہین بھی برداشت نہیں کرتی تھی۔ جیسا کہ عام طور پر فقہاء کے باہمی جھگڑے اس طرح کی شکل اختیار کر لیتے ہیں، جس سے کہ بلا قصد مذہب مذکور کی توہین ہوتی ہے۔

حنفی اور شافعی فقہ کی اس ہم آہنگی کو ہم ذرا اور آگے بڑھاتے ہیں۔ شاہ ولی اللہ صاحب فقہ حنفی کو امام ابو حنیفہ کے شاگرد محمد بن حسن الشیبانی متوفی ۱۸۹ھ کی کتابوں سے اخذ کرتے ہیں اور شافعی فقہ کو براہ راست امام شافعی کی تصانیف سے لیتے ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ امام محمد اور امام شافعی دونوں کے دونوں امام مالک کے شاگرد ہیں۔ اس بنا پر شاہ ولی اللہ یہ قاعدہ تجویز کرتے ہیں کہ درحقیقت فقہ کا اصل الاصول امام مالک کی مؤطا ہے اور اسی سے مالکی، شافعی، حنفی مذہب پیدا ہوئے۔ اس قاعدہ کلیہ کے بعد وہ ایک قدم اور آگے بڑھتے ہیں۔ چنانچہ وہ دیکھتے ہیں کہ مؤطا امام مالک تمام تہذیب مدینہ کی فقہ پر مشتمل ہے۔ اور اہل علم مدینہ کی فقہ کا مرکز حضرت فاروق اعظمؓ کو متسوار دیتے ہیں۔ نتیجہ یہ نکلا کہ مالکی، شافعی اور حنفی فقہ کے مذاہب سارے کے سارے شاہ صاحب کے نزدیک حضرت فاروق اعظمؓ کے مذہب کی اشریکیں ہیں۔ چنانچہ شاہ صاحب اپنی کتاب

• خواہر رضیہ میں ہے کہ ابن عبدالحکم بیان کرتے ہیں کہ میں نے شافعیؒ کو یہ کہتے سنا کہ میں مالکؒ کے دو درازے پر تین برس سے زیادہ مدت بیٹھا رہا اور میں نے ان کی زبان سے سو سے زیادہ حدیثیں سنیں۔

”ازالۃ الخفا“ میں فاروق اعظمؓ کو مجتہد مستقل اور ان عین ائمہ کو مجتہد منسوب تسلیم کرتے ہیں۔ اور اس طرح وہ اہل سنت کے ان عین اماموں کے مذہب کو قرآن و سنت کی تشریح قرار دیتے ہیں۔ اس ضمن میں ”انالۃ الخفا“ میں اس مسئلے پر بحث کرتے ہوئے فرماتے ہیں:-

”علم احکام میں جسے عام طور پر فقہ کہا جاتا ہے، فاروق اعظمؓ کی علمی وسعت اور ان کی دسترس اتنی زیادہ تھی کہ اُسے احاطہ تحریر میں لانا مشکل ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ حضرت عمرؓ تمام امت سے زیادہ فقہ جاننے والے تھے۔ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم صحابہؓ سے فرمایا کرتے تھے کہ وہ فقہی مسائل حضرت عمرؓ سے افذ کریں۔ چنانچہ صحابہؓ اور ان کے بعد آنے والے تابعین کے گروہ کی اس امر میں صاف تصریحات موجود ہیں اور علیؓ زندگی میں اس کی مثالیں بھی پیش کی جاسکتی ہیں۔ حضرت عمرؓ کی فقہ اور اہل سنت کے دوسرے مجتہدین کی فقہ میں آپس میں وہی نسبت ہے جو ایک کتاب کے متن اور بعد میں جو اس کی تشریحات کی جاتی ہیں، ان میں ہوتی ہے۔ اور حضرت عمرؓ کے مقابلے میں خود مجتہدین فقہ کی مثال ایسی ہے، جیسا کوئی مجتہد مستقل ہو۔

اور دوسرے اس کے تابع اور اس سے منسوب ہوں۔“

فقہ اسلامی اگر اس صورت میں پیش نظر رہے تو مسلمانوں کے لیے اس بات کو سمجھنے میں دقت نہ ہوگی کہ اصل شریعت تو ایک ہی ہے اور فقہ کے یہ حنفی، شافعی، مالکی اسکون اس کے مختلف شعبے ہیں۔ اس سے یہ قائلہ ہوگا کہ عوام ہر فقہی مذہب کو ایک مستقل دین اور ایک جدا گانہ ملت سمجھنے کی گمراہی میں مبتلا نہ ہوں گے۔ اس طرح ملت اسلامیہ کے مجموعی احکام کے بارے میں ان

کے ذہنوں میں شک و شبہ پیدا نہ ہو سکے گا۔ اور باہمی اختلافات فقہاء انتشار فہکرا اور
 قسوریش ذہنی کا باعث نہ ہو گا۔

یہ مسائل اس رنگ میں عقد میں کی کتابوں میں ہمیں کہیں نظر نہیں آئے۔ اور
 ہماری مائے میں شاہ ولی اللہ کا یہ طرز فکر اور علمی کمال نتیجہ ہے اس تربیت کا،
 جو انہیں اپنے والد اور چچا کے افکار و تعلیمات سے ہندوستان میں ملی اور بعد
 میں حجاز میں شیخ ابو طاہر مدنی کے فیض صحبت سے ان کی اس ذہنی تربیت کو اور
 چلا نصیب ہوئی۔

تکمیلی ملکات

تکمیلی ملکات سے مراد

شاہ ولی اللہ صاحب نے اپنے مشائخ داس تازہ سے جو کچھ حاصل کیا اور جس علمی اور فکری ماحول میں آپ کی ذہنی تربیت ہوئی، اس کا ذکر تحصیل ملکات کے ضمن میں ہو چکا ہے۔ یہاں ہم شاہ صاحب کے تکمیلی ملکات سے بحث کرتے ہیں۔

تکمیلی ملکات سے ہماری مراد یہ ہے۔

رائف، تعلیم و تدیس اور مطالعہ و تجربہ سے دماغ میں جو معلومات جمع ہوں، ان میں عقل و خرد کی مدد سے اس طرح ترتیب دیا کہ ان میں کسی قسم کا باہمی تضاد اور تزاؤ نہ رہے۔ دوسرے فکروں میں مختلف معلومات سے دماغ میں جو الجھنیں پڑ جاتی ہیں، انہیں عقل کی روشنی میں اس طرح سلجھا دیا جائے کہ ذہن میں ان کی وجہ سے کوئی الجھاؤ نہ رہے۔ ذہن کی تربیت اور اس کی تہذیب کا یہ پہلا درجہ ہے۔

دب، ذہن کی تکمیل کا دوسرا درجہ ہے کہ انسان دُجبران کی وہی قوتوں سے

پوری صریح بہرہ ور ہو۔ وہ اُن سے اس طرح سرشار ہو جائے کہ کائنات کے
جملہ اختلافات کی اصلاح کے لیے جو تدبیر الہی برسرِ کار ہیں، ان کو وہ چشمِ بصیرت
سے دیکھے اور ان کو کام کرتا محسوس کرے۔ لیکن اس معاملہ میں ضرورت اس کی
ہو کہ انسان کی اُن دُجبدانی قوتوں اور اس کی عقل میں تضاد اور اختلاف
نہ ہو۔ دُجبدان کی وہی قوتوں کا انحصارِ وقت عقل پر ہونا چاہیے۔ یعنی عقل
دُجبدان کی حریف نہیں بلکہ اس کی مویہ اور مددگار ہو۔

غرضیکہ پہلے تو تقسیم و تدبیر اور مطالعہ و تجربہ سے دماغ میں جو معلومات
جمع ہوں، ان کو عقل کی کسوٹی پر پرکھا جائے۔ اور اس عقل کو دُجبدان کی آب
میلے تاکہ دُجبدان اور عقل میں نزاع نہ رہے۔ بلکہ عقل دُجبدان کی تائید اور
معاونت سے کام کرے۔ اس طرح علم، عقل اور دُجبدان باہم ایک دوسرے کی
مدد سے زندگی میں سرگرم عمل ہو سکیں گے۔

روح، عقل اور دُجبدان کی قوتوں کی جب اس طرح سے تربیت اور تکمیل ہو
جائے تو پھر ان ہر دو کی مدد سے قرآنِ حکیم کے حقائق پر غور کرنا اور اس
کی تعلیمات دنیا کی تاریخ میں جو انقلابات کا باعث بنی ہیں ان کے متعلق سوچ
بجھا کرنا۔ ان کی وضاحت کرنا اور انہیں دوسروں کے سامنے پیش کرنا۔ پھر ان
حقائق کی نشر و اشاعت اور ان کی تلقین کے لیے ایک تعلیم گاہ بنانا۔ اور اس میں
اس منکر کے ماہر علماء یعنی "راسخین فی العلم" تیار کرنا۔ شاہِ صاحب کے تکیسلی
ملکات کا ہمارے نزدیک یہ تیسرا اور چہرے۔ "راسخین فی العلم" کا کام یہ
ہو کہ وہ قرآنی تعلیمات کو اس طرح پیش کریں کہ ان کے زمانے میں نیز
آئندہ آتے والے دور میں قرآن کی یہ تعلیمات دوسرے مذاہب کے مقابلے میں
اپنی برتری قائم رکھ سکیں۔

قرآن کی تعلیمات پر غور کرنا، ان سے زندگی کے لیے شاہراہ ہدایت
 ڈھونڈنا، پھر ان کی نشر و اشاعت کے لیے تعلیم گاہ بنانا اور اس میں
 راسخین فی العلم کی جماعت تیار کرنا۔ یہ پہلا میدان ہے جہاں شاہ صاحب نے
 اپنی عقل اور وجدان کی تشکیل شدہ قوتوں کو سب سے پہلے استعمال کیا۔ آئندہ
 مسطور میں نہایت اختصار سے ان مباحث کا ذکر کیا جائے گا۔

تسّران مجید

مطالب قرآنی کی عمومیت

جہاں تک اصول دین کا تعلق ہے، ہمارے فقہاء نے بے شک "اصول فقہ" میں تسّران عظیم کو پہلے درجہ پر رکھا تھا، لیکن عملاً وہ قرآنی مطالب کی سمجھ و فہم میں آیات احکام سے آگے نہ بڑھتے تھے۔ امدان کی ساری کوشش اس امر تک محدود رہتی تھی کہ تسّران کے صرف ادا و نواہی پر بحثیں کریں۔ تسّران حکیم کو محض ان محدود معنوں میں قابل عمل سمجھنے کا نتیجہ نہ نکلا کہ عام عوام نے تمام قرآن کو سمجھنا ضروری نہ جانا اور اسے سرکار ہوا یہ کہ قرآن کی تفسیر و مفسرین اور فقہاء کو افسانہ طراز لوگوں کے ہاتھ آگئی۔ اور فقہاء کا اس میں دخل نہ رہا۔

گوارہ فقہاء نے "اصول فقہ" میں بالاتفاق اس امر کی صراحت کی ہے کہ اگر تسّران منظم کی کوئی آیت بلفظ عموم نازل ہوئی ہو اور مفسرین اس کی شان نزول کے متعلق کوئی خاص واقعہ ذکر کرتے ہوں۔ لیکن تسّران مطالب کی تشریح میں عمومیت ہی پر نظر رہے گی۔ اور کسی خاص شخص یا واقعہ سے اس آیت کو مخصوص کر دینا محل اعتبار نہ ہوگا۔ عجیب بات یہ ہے کہ اس قاعدے پر تو سب اتفاق ہے۔

لیکن ہمارے مفسرین کا یہ حال ہے کہ آپ جس تفسیر کو اٹھا کر دیکھیں گے، ہر آیت کے متعلق ایک جسڑی واقعہ مذکور ہو گا۔ مثلاً یہ آیت ابو جہل کے حق میں ہے، یہ آیت عبداللہ بن ابی منافق کے بارے میں نازل ہوئی، یہ حضرت ابو بکر صدیقؓ کی فضیلت میں آئی۔ اس آیت میں اہل بیت کے فضائل کا بیان ہے۔ غرضیکہ قرآن کی آیات کو مخصوص اشخاص اور واقعات سے مختص کر دینے کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ آپ اساتذہ اور طلبہ کو انہیں جسڑی چیزوں میں غور کرتا ہوا پائیں گے۔ قرآن عظیم کو عملاً آیات احکام تک محدود کر دینے، نیز اس کی آیات کو عمومی مطالب کے بجائے جزئی واقعات سے مختص کرنے کا اثر یہ ہوا کہ قرآن بحیثیت مجموعی مسلمانوں کی زندگی میں مؤثر نہ رہا۔ چاہیے تو یہ تھا کہ وہ ہماری تمام عملی سرگرمیوں میں مشغول ہدایت بننا۔ لیکن ہوا یہ کہ وہ محض پڑھنے پڑھانے تک محدود ہو کر رہ گیا۔ شاہ صاحب نے یہ الغور الکبیر کی اہتداء میں اس غلطی کو مہارت و فصاحت سے بیان کیا ہے۔ چنانچہ آیات احکام کے سلسلے میں شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اجتماعی طور پر عام بنی نوع انسان میں جو بد اخلاقیات اور بد اعمالیاں طلوع پذیر ہوئی رہتی ہیں، ان آیات کا سبب نزول ان کو سمجھنا چاہیے۔ یہاں کسی زمانے اور قوم کی تخصیص نہیں۔ عرب ہوں یا عجم، آج کا زمانہ ہو یا کوئی پہلے کا گزرا ہوا دور، جہاں بھی یہ خرابیاں پیدا ہوں گی، قرآن کی ان آیات کا انساب ان پر ہو گا۔ اس ضمن میں الغور الکبیر کی عبارت ملاحظہ ہو۔ ”تحقیق شدہ امر یہ ہے کہ جہاں بھی برے اعمال اور ظلم کا وجود ہو گا، وہ ان آیات کا سبب نزول سمجھا جائے گا!“

شاہ صاحب نے قرآن عظیم کے مطالب کو اس شکل میں پیش کرنے پر صرف اکتفا نہیں کیا۔ بلکہ انہوں نے اپنے صحبت یافتہ لوگوں میں سے اس طریقے پر

سوچنے والی ایک جماعت بھی پیدا کر دی۔ شاہ محمد عاشق پھلپتی اور شاہ محمد امین کشمیری اس گروہ کے سرکردہ حضرات تھے۔ سراج الہند شاہ عبدالعزیز نے ان بزرگوں سے ہی اپنے والد شاہ ولی اللہ کا وفات کے بعد العلوم کو حاصل کیا تھا۔

علوم پنجگانہ قرآن

”افروز الکبیر کے مقدمہ میں شاہ صاحب نے قرآن مجید کے جملہ مطالب اور معانی کو پانچ علوم میں تقسیم کیلئے، چنانچہ فرماتے ہیں :-

”ہمیں معلوم ہونا چاہیے کہ قرآن کے جملہ مطالب و معانی ان پانچ علوم سے باہر نہیں ہیں۔ ان میں سے ایک علم احکام ہے۔ اس سے اس امر کا نتیجہ ہوتا ہے کہ عبادات، عام معاملات، گھر کے نظم و نسق اور شہروں کی سیاست اور کارگزاری میں کون سی چیز واجب ہے، کون سی مندوب اور مباح ہے اور کون سی مکروہ اور حرام ہے۔ اس علم کی تفصیلات پر بحث کرنا نظیہ کا کام ہے۔“

”علوم پنجگانہ“ تفسیرانی میں سے دوسرا علم بحث و مناظرہ کا ہے۔ اس میں چار گروہ فرقوں کے ساتھ استدلال کیا گیا ہے۔ یہ چار فرقے یہود و نصاریٰ، مشرکین اور منافقین کے ہیں۔ اس علم پر بحث کرنا علم کلام سے متعلق ہے۔ تیسرا علم تذکیر بالآلاء اللہ ہے۔ ”آلاء اللہ کے تحت آسمان و زمین کی تخلیق، بندوں کو ان کی ضروریات کا اہتمام کرنا اور اللہ تعالیٰ کی صفات کاملہ کا بیان آتا ہے۔ چوتھا علم تذکیر بانایا اللہ ہے اگر مقصد یہ ہے کہ

اب تک جو واقعات ہو چکے ہیں۔ اور اللہ نے اپنے نیکو کار بندوں کو جن نعمتوں سے نوازا ہے اور انسرمانوں پر جو عتاب برسے ہیں تذکیر بایام اللہ میں ان کو بیان کیا گیا ہے۔ علوم پنجگانہ میں سے آخری علم "تذکیر بالوت و مابعدہ" ہے۔ اس علم کے ذیل میں حشر، نشر، حساب، میزان، جنت اور دوزخ کا بیان آتا ہے۔ ان امور کی تفصیلات پر نگاہ رکھنا اور ان کے مطابق احادیث و آثار کو قلم بند کرنا واعظ اور نصیحت کرنے والے تذکرہ کا کام ہے۔ علم احکام کے سلسلے میں شاہ صاحب نے راسخ الوقت غلطیوں کی جس طرح اصلاح کی، اس کا اشارہ پہلے فصل میں ذکر ہو چکا ہے۔ اب تذکیر بآلاء اللہ تذکیر بایام اللہ اور تذکیر بالوت و مابعدہ کا بیان سنئے۔

ذکر و تذکیر

قرآن مجید میں بار بار انبیاء کے قصے مذکور ہیں۔ انسان انہیں پڑھتے پڑھتے اکتا سا جاتا ہے۔ شاہ صاحب نے ناک کتب الہیہ کے اس طرح کے مضامین کے لیے تین اصول مقرب کئے ہیں۔ چنانچہ اگر ان اصولوں کے پیش نظر تشریحی قصص کو پڑھا جائے تو یہ قصے، علی روحانیت پیدا کرنے کا ذریعہ بن جاتے ہیں۔

تشریحی قصص سے دراصل مقصود ہی ترویج انسان کو ذکر و تذکیر کے ذریعہ راست پر لانا ہے۔ تشریحی شریف سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ یہ ذکر یعنی مطلق تذکیر کے لیے نازل ہوا ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔

”وَلَقَدْ لَبِثْنَا الْقُرْآنَ لِذِكْرٍ مُّحْمَلٍ مِنْ مَّذْمُورٍ غَلَطِيٍّ يُّهْوَىٰ كَلَامُ الْوُجُوهِ
ان قصوں کو محض کہانیاں سمجھ لیا۔ کسی نے تذکیر کے خیال سے ان پر مطلق غور نہ کیا۔
عام داعظ اور قصہ گو محفل کی دلچسپیوں کا خاطر ان آیات میں حسب مرضی تصرف بھی

کرتے رہے۔ اس طرح انہوں نے تفسیر قرآن کے قصوں کو باریکچہ اطفال بنایا۔
شاہ ولی اللہ صاحب نے ان تمام قصوں کو حسب ذیل تین اصولوں کے ماتحت
ترتیب دیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ تفسیر قرآن کریم ان قصوں کے ذریعہ آلاء اللہ آیام
اللہ اور موت و مابعدہ کا بار بار ذکر کر کے انسانوں کو گمراہیوں سے بچنے اور راسخ
پر چلنے کی تلقین کرتا ہے۔ ان قصوں سے اس کا مقصد اصل ان تین باتوں کی
تذکیر ہے۔

یہ واضح رہے کہ تذکیر بآلاء اللہ کے لیے مفسر کو ایک تو علوم طبعیات میں
کافی مہارت ہونی چاہیے تاکہ وہ آلاء اللہ کی تشریح کر سکے۔ شاہ صاحب نے اپنی
تصنیف "سطحات" میں تفسیر کے لیے کہ حکمت طبعیہ کو تفسیر قرآن عظیم نے آلاء اللہ
کی تذکیر میں پیش کیا ہے۔ تذکیر بآیام اللہ کو فقط ایک مؤرخ اور فلسفہ تاریخ کا
ماہر ہی اچھی طرح سمجھ اور سمجھا سکتا ہے۔ قرآن نے بار بار جن قوموں کے عروج و
زوال کا ذکر کیا ہے، ایک مؤرخ کا کام ہے کہ وہ بتائے کہ ان قوم کس طرح
بڑھی تھیں اور پھر کس طرح گم ہوئی۔

تفسیر قرآن میں تذکیر بآلاء اللہ اور تذکیر بآیام اللہ کے بعد موت اور اس
کے بعد ہونے والے واقعات کے ذریعہ بنی نوع انسان کی تذکیر کی گئی ہے۔
تفسیر قرآن کے نزدیک انسان زندگی موت پر ختم نہیں ہوتی۔ اس پر تمام حنفی
ادیان یعنی یہودی، نصرانی اور مسلمانوں کا اتفاق ہے۔ صاحب ادیان میں سے
ساتنی، ہدھمت والے اور ایرانی جوسی جو تناسخ کے تانگ ہیں، وہ بھی موت
پر زندگی کو ختم نہیں مانتے۔ اسی طرح آزاد طبع عقل مندوں کی جماعت میں سے
مبھی بہت بڑا حصہ انسانی زندگی کو موت پر ختم نہیں کہتا۔ البتہ ادنیٰ طبع کے
چند براہ کس یہ شور مچاتے رہتے ہیں کہ موت ہی انسانی زندگی کا اختتام ہے اور

ان سے عوام بھی متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے۔ اس غفلت سے انسان کو نکالنا، زندگی کے صحیح نصب العین اور مقصد سے اُسے آگاہ کرنا اور اعمال زندگی کے ثمرات جو اس دنیا میں پیدا ہوتے ہیں یا وہ ثمرات جو موت کے بعد پیدا ہوں گے ان کو اسے ذہنی نشین کرنا قرآن مجید کے مقاصد میں سے ایک اہم چیز ہے۔ اور اسے ”تذکیر بالموت و ما بعدہ“ کے ضمن میں پیش کیا گیا ہے۔

”تذکیر بالموت و ما بعدہ“ کے حقائق کو سمجھنے کے لیے ضرورت ہے کہ انسان البیات میں کافی دلک رکھتا ہو۔ اور علم البیات کے عقلی پہلوؤں کے علاوہ موت اور اس کے بعد کی زندگی کے متعلق مختلف ادیان کے جو نظریات ہیں اُن سے ان پر بھی پوری اور ماحول حاصل ہو۔ چنانچہ البیات کا ایک ایسا فاضل ہی ایسے مسائل کو سمجھ سکتا اور دوسروں کو بھی سمجھا سکتا ہے۔

ہمارے ہاں تذکیر بالموت و ما بعدہ کے مسئلے میں غلط تفسیر کی وجہ سے ایک پیچیدگی پیدا ہو گئی ہے، جس نے مسلم مفکرین کے اذہان کو جامد بنا دیا ہے۔ موت کے بعد انسان کو کیا پیش آئے گا! اس امر پر غور کرنے سے بیشتر انسان رُوح کو سمجھنا از حد ضروری ہے۔ عام مفسرین نے رُوح کے مسئلے کو مشابہات کے ضمن میں داخل کر دیا ہے۔ اور مشابہات پر گفتگو کرنا ان کے ہاں سرے سے جائز ہی نہیں۔ چنانچہ نتیجہ یہ نکلا کہ کوئی مسلمان مفکر ما بعد الموت کے مسئلے کے قریب جانے کی جرأت نہیں کرتا۔ اس لیے قرآن مجید میں ما بعد الموت کے جو مسائل درج ہیں ان کے تحت الفاظ تہجیہ پر ہی اکتفا کیا جاتا ہے اور اس سے زیادہ ان پر غور و خوض کرنا ضروری نہیں سمجھا جاتا۔ یہاں تک کہ ماعت یہ ہو گئی ہے کہ عقائد کی کتابوں میں ترجید اور نبوت کا مسئلہ تو عقل مانا جاتا ہے اور عذاب قبر سے لے کر شہر و نشر اور حساب و جزا و سزا کی تمام بحثوں کا دار و مدار محض منقولات پر ہے۔

یعنی عذاب قبر کو صرف اس لیے مانا جاتا ہے کہ حدیث شریف میں اس کا ذکر ہے۔
 شاہ ولی اللہ صاحب نے اپنی تصنیفات کے ذریعے مسلمانوں کو اس غلطی سے
 نکلانے کی کوشش کی۔ ان کے نزدیک موت کے بعد جس زندگی کو تشریف آں پیش
 کرتا ہے، عقل اس کے احاطہ سے قاصر نہیں ہے۔ چنانچہ ما بعد الموت کی زندگی
 شاہ سادہ کے یہاں عقل نتائج سے ثابت ہے اور سچی بات یہ ہے کہ عقل کی
 پروری تائید کے بغیر قرآن کو تو کسی چیز کو منوانے کی وقعت بھی نہیں دیتا۔

ہمارے اس زمانے میں جب کہ ہندوستان سے اسلامی حکومت جا چکی ہے۔
 اور دین اسلام کی برتری کی تائید میں عامۃ الناس کے لیے مسلمانوں کے سیاسی غلبے
 اور دنیاوی شریعت کے جوادی اسباب نکلے، وہ بھی نہیں رہے۔ اس زمانہ میں
 قرآن اور اسلام کی تائید میں شاہ صاحب کے ان علمی افلاکات اور حکیمانہ افکار کی
 طرف ہندوستان مسلمانوں کا توجہ نہ کرنا سب سے بڑی بد قسمتی ہے۔

یہود و نصاریٰ اور مشرکین و منافقین سے خطاب

علوم پنجگانہ تشریف آں میں سے پانچواں علم بحث و مناظرہ یا مباحثہ ہے۔ اس
 ضمن میں یہود و نصاریٰ اور مشرکین و منافقین سے خطاب کیا گیا ہے۔ اس کی
 پروری تفصیل آپ کو ”الغزوات کبیرہ“ کے مقدمہ میں ملے گی۔ اس باب میں شاہ صاحب
 کے جملہ مباحث کا خلاصہ ہمارے خیال میں یہ ہے کہ مشرکیت کا اصل مقصد انسانوں
 میں وہ حقیقت اچھے اخلاق پیدا کرنا ہے۔ اب مشرکیت کی تعلیم دو طرح سے دی
 جاتی ہے۔ ایک طریق تریہ ہے کہ لوگوں کو اچھے کاموں کا حکم دیا جائے اور بُرے
 کاموں سے روکا جائے۔ اور مشرکیت کی تعلیم کا دوسرا طریق یہ ہے کہ بُرے کاموں کو کرنے
 سے انکار اور جائز جس طرح تباہ و برباد ہوئیں اور ان میں جس طرح کے معائب،

پیدا ہوئے، ان کو بیان کیا جائے۔ اور اس طرح اچھے کام کرنے والے زندگی میں جیسے جیسے کامیاب اور نیک نام ہوئے، ان کا ذکر ہو۔ غرضیکہ یہود و نصاریٰ اور مشرکین و منافقین کے حالات کے ضمن میں قرآن اپنے مخاطبین کو دراصل یہ ذہن نشین کراتا ہے کہ اچھے اخلاق کے نتائج تاریخ میں ہمیشہ اچھے نکلتے ہیں۔ اس لیے ان پر عمل کرنا چاہیئے۔ اور بُرے کاموں کا نتیجہ پہلے بھی ہلاکتوں اور مصائب کا باعث ہوا ہے اس لیے اس سے بچنا ضروری ہے۔

ہوتا یہ ہے کہ ایک جماعت خدا تعالیٰ پر ایمان لاتی ہے اور اس کے ریتے ہونے احکام کا اپنے آپ کو پابند سمجھتی ہے۔ آگے چل کر ایک مخلوق اس جماعت کے طریقے پر چلنے لگتی ہے۔ چنانچہ عامۃ انسان کے لیے یہ جماعت مقتدا اور مرکز بن جاتی ہے۔ اور سب لوگ اس کا اتباع کرنے لگتے ہیں۔ لیکن ایک وقت آتا ہے کہ اس جماعت میں خرابیاں پیدا ہو جاتی ہیں۔ اور اس کی وجہ سے سامان کی ساری طاقت، جو اس جماعت کی پیرزہکتی برباد ہو جاتی ہے۔ قوموں کی اجتماعی زندگی کے اس دور کو یہود اور نصاریٰ کے حالات کے ضمن میں بیان کیا گیا ہے۔ قرآن کا مقصد اصل میں انرا اور جماعتوں کی ایک عمومی حالت کو پیش کرنا تھا۔ یہود اور نصاریٰ کی شخصیتیں محض مثال کے لیے ہے۔

اب ایک دوسری جماعت ہے جو عقل کے سوچے ہوئے اصول و قواعد کو مانتی ہے۔ اور انہیں پر عمل کرنا چاہتی ہے۔ لیکن جتنا یہ ہے کہ جو اخلاق اس جماعت کے لیے خود اپنے خیال کے مطابق مسٹر حیثیت رکھتے ہیں۔ اور وہ عقلاً ان کا اپنے آپ کو پابند بھی سمجھتی ہے، یہ جماعت ان پر عمل نہیں کرتی۔ اس طرح کی ایک جماعت اپنے مسٹر اخلاق کی پابندی کو ترک کر کے کس طرح تباہ و برباد ہوتی ہے۔ مشرکین کے ذکر میں اس جماعتی زندگی کو بیان کیا گیا ہے۔

اب ایک شخص ہے، جو اپنے آپ کو ایک خاص مذہب کا پابند سمجھتا ہے۔
 لیکن سبیل انگاری اور سستی کی وجہ سے وہ اس مذہب کے احکام کا تعمیل نہیں کرتا۔
 اس طرح مذہب کا جو اصل مقصد ہے، وہ اسی کی ناست سے پرہیز نہیں ہوتا۔ ایسے
 شخص یا اس ذہنیت کے اشخاص کی غلطیوں کو منافقین کے باب میں ذکر کر کیا
 گیا ہے۔

الفرض یہود و نصاریٰ اور مشرکین و منافقین کے متعلق تشرآن شریف میں جو
 مباحث ہیں، اور ان کا بار بار جن طرح ذکر کیا گیا ہے، اگر شاہ صاحب کی اس
 توضیح کے بعد ان پر غور کیا جائے تو صاف نظر آجائے گا کہ یہ باب قرآن حکیم
 کے مقاصد میں نہایت اہم درجہ رکھتا ہے۔ لیکن کئی تہذیبوں کی بات ہے کہ
 ہمارے فقہاء ان مباحث کو درغور اعتنا ہی نہیں سمجھتے اور انہیں بے اتفاقی سے
 پڑھ کر گزر جاتے ہیں۔ فقہاء کے علاوہ ہمارے مفسرین میں بھی بہت کم ایسے
 ہوں گے جنہوں نے ان مباحث کو اپنی توجہ کے قابل سمجھا ہو گا۔ جن لوگوں کے
 نزدیک فقہ پر بننے کے لیے تشرآن مجید کے فقط ادھر دوازدہ ہی کا جان لینا کافی
 ہے، ہماری دلتے یہ ہے کہ وہ تشرآن مجید کے مقاصد سے بالکل نا بلد ہیں اور
 وہ تشرآن کو مس تک بھی نہیں کر سکے۔ اندازہ لگائیے کہ جب قرآن عظیم کے متعلق
 مسلمانوں کی سرکزی جماعت اور ان کے اہل علم کا یہ خیال ہو تو عوام بیچارے اس
 بارے میں کہاں تک قابل ملامت قرار دیئے جاسکتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ شاہ
 ولی اللہ صاحب قرآن کے مطالب اور معانی کو مذکورہ بالا پانچ ابواب میں
 تقسیم کر کے دینا اُسے اسلام پر رحمت کا دروازہ کھول دیا ہے۔

ہم نے امام فخر الدین رازی متوفی ۸۰۷ھ کی تفسیر پر بھی تیز جار اللہ دغشری
 متوفی ۸۲۸ھ کی تفسیر کا مطالعہ کیا۔ اس کے علاوہ معالم التنزیل از ابو محمد حسین

بن مسعود قرآن لغوی متونی شریف اور تفسیر حافظ علامہ ابن ابوالفضل اسماعیل بن عمر المعروف بہ ابن کثیر متونی شریف بھی پڑھی۔ ان سب تفسیروں کے ذریعہ ہم نے قرآن کو سمجھنے کی اپنی استطاعت کے مطابق پوری کوشش کی۔ لیکن سوائے تفسیر کے ہمیں کچھ نصیب نہ ہوا۔ اگر زمانہ طالب علمی میں ہم نے نجم المائتہ حضرت شیخ الہند مدرس سرہ سے چند آیتوں کی تفسیر جو کتابوں میں نہیں ملتی، نہ سنی ہوتی، اور ہمارے لیے وہ اطمینان کا ذریعہ نہ بنتی، نیز شیخ الاسلام مولانا محمد قاسم نانوتوی کے بعض تفسیری جملے ہم نے نہ پڑھے ہوتے، تو قدہ مادہ کی ان تفسیروں کو پڑھ کر ہم علم تفسیر کے حصول سے قطعاً مایوس ہو جاتے۔ بے شک ہم اس امر کا اعتراف کرتے، مگر پہلے زمانے میں مسلمانوں نے اپنی کتابوں کا مدد سے تفسیر آن سمجھا تھا۔ اور ان ہی اصول و قواعد پر انہوں نے اپنے اجتہاد کے مطابق تفسیر آن کی حکومت قائم کی تھی۔ لیکن جہاں تک اس زمانے کا تعلق ہے، ہمارے لیے اس قسم کی تفسیروں سے قرآن ہمیں نا ممکن ہے۔

مجھے یاد پڑتا ہے کہ تفسیر تفسیر آن کے مطالعہ کے سلسلے میں ایک دفعہ میں نے مولانا شیخ الہند مدرس سرہ سے اصول تفسیر پر کچھ کتابیں مانگی تھیں۔ آپ نے مجھے حافظ جلال الدین السیوطی متونی شریف کی المآقان فی علوم القرآن مرحمت فرمائی۔ میں نے بڑی توجہ اور بھرپور کوشش سے ساری کتاب بار بار پڑھی۔ لیکن مجھے اس میں سوائے چند اوراق کے اور کوئی دلچسپ چیز نظر نہ آئی جسے علم تفسیر میں اصول کا درجہ دیا جاسکتا۔ یہ اس

۵ ایک زمانہ ہوا میں نے خواب میں دیکھا تھا کہ امام مالکؒ سندھ کے مدد دار المرشد کے ایک کمرے میں تشریف لائے ہیں۔ اس کے بعد شیخ الہند آئے اور اسی کمرے میں اترے۔ اسی دن سے میں شیخ الہند کو امام مالکؒ سے تفسیر دیتا ہوں اور ان کو تکمیل تک کے لقب سے یاد کرتا ہوں۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں جب علامہ کا ذکر ہو تو امام مالک کی حیثیت ان کی خیمہ کی ہے۔

زبانے کا ذکر ہے کہ میں اصول فقہ پڑھ کر اس سے ناراض ہو کر اس موضوع پر ایک مستقل کتاب لکھ چکا تھا۔ انہی دنوں میں حضرت مولانا نے مجھ سے فرمایا تھا کہ اصول تفسیر کے متعلق شاہ ولی اللہ صاحب کا بھی ایک رسالہ المغزى الكبير کے نام سے ہے۔ بے عمل نہ ہو گا اگر میں یہاں شاہ ولی اللہ صاحب کی تصانیف اور ان کے لوازمات کے بارے میں مولانا شیخ الہند قدس سرہ کی ایک عادت مبارک کا نمونہ ذکر کر دوں۔ حضرت جلتے جتے کہ امام فخر الدین رازی اور علامہ تفتازانی (مسعود بن عمر متونی رحمہ اللہ) کو طلبہ میں عام طور پر بڑی عزت کا نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔ ان نامور بزرگہ حضرات کے مقابلے میں شاہ ولی اللہ اور شاہ عبدالعزیز کی بات سننے کے لیے طلبہ تیار نہیں ہوں گے۔ چنانچہ حضرت شیخ الہند کو اگر کسی مسئلے میں امام رازی یا علامہ تفتازانی کی تردید یا تعلیل مختصر ہوتی تو ان کی بات پیش کرنے کے بعد مبہم طور پر فرسٹلے کہ محققین کی رائے اس مسئلے میں یوں ہے۔ طلبہ سمجھتے کہ یہ محققین ان نامور حضرات سے کوئی بڑی ہستیاں ہوں گی۔ خود میرا پانیہ حال تھا کہ ایک لمبے عرصہ کے بعد سمجھ سکا کہ محققین سے حضرت شیخ الہند کی مراد شیخ الاسلام مولانا محمد تاسم اور ان کے اساتذہ کرام اور مشائخ عظام ہیں جن کا سلسلہ شاہ ولی اللہ صاحب پر ختم ہوتا ہے۔

۵ کتاب التہدید فی التہدید مولانا غیر مطبوعہ کتاب کا مسودہ) میں ہے جتنے حد کا واقعہ ہے کہ میں نے ”سرمدا اصول الی مقاصد الاصول“ کے نام سے ایک کتاب لکھی۔ اس میں میں نے ”مسلم الثبوت علی تفتیش کی تھی اور اس کے ساتھ تحریر بن ابیہام، شرح المختصر للعنصر و شرح المسلم للشیخ نظام الدین کھنوی و شرح بحر العلوم میں سے حسب پسند کچھ چیزوں کا اضافہ کر دیا تھا۔ کتاب لکھ کر میں نے حضرت شیخ الہند کی خدمت میں پیش کی کہ حضرت نے اسے بہت پسند فرمایا اور کئی بار مجھے اپنے لباس خاص سے سزا دی۔

یہ بات تھی جس کی بناء پر آپ نے مجھے شروع میں اصول تفسیر کے مطالعہ کے سلسلے میں "الفوز الکبیر" مطالعہ فرمائی تھی۔ بلکہ اس کا صرف ذکر دنیا ہی کافی سمجھا تھا۔ مگر دیوبند سے فارغ ہو کر جب میں سندھ پہنچا تو مجھے "الفوز الکبیر" کا نسخہ ملا۔ اس سے پہلے میں امام رازی کی تفسیر کا مطالعہ کر کے کافی پریشان ہو چکا تھا یہ الفوز الکبیر میرے ہاتھ آئی اور میں نے اس کی پہل فصل ختم کی تو مجھے اطمینان ہو گیا کہ خدا نے چاہا تو مجھے علم تفسیر آسکتا ہے۔ چنانچہ اس دن کے بعد آج کا دن ہے کہ مفسرین حکیم سمجھنے کے سلسلے میں مجھے کبھی شاہ ولی اللہ صاحب کے مسلک سے باہر جاتے کی ضرورت محسوس نہیں ہوئی۔

قرآن کا فارسی ترجمہ

ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ شاہ ولی اللہ اور ان کے والد کے زمانے میں فقہاء اور مفسرین نے عوام مسلمانوں کی روزمرہ کی زندگی سے تعلقانی تعلیمات کو بحیثیت تجربی خارج کر دیا تھا۔ ضرورت تھی کہ قرآن شریف کو عام مسلمانوں کے ذہنوں کے قریب لایا جاتا تاکہ ان کی تربیت قرآن مجید کے اصولوں پر استوار ہو سکتی۔ چنانچہ اس سلسلے میں سب سے پہلے شاہ عبدالرحیم نے اور پھر توجہ کی۔ اور اس مقصد کو پورا کرنے کے لیے انہوں نے ایک بہت اچھا طریقہ اختیار کیا۔ اس سے پہلے علماء کا یہ دستور تھا کہ پہلے تورہ مفسرین شریف کو محض تلاوت کی خاطر پڑھا دیتے اور پھر اگر انہیں طالب علموں کو قرآن کے مطالبہ معانی کی تعلیم دینا مقصود ہوتی تو جن فن سے خود انہیں دلچسپی ہوتی اس فن کے نقطہ نظر سے قرآن مجید کی جو تفسیر کی کتاب وہ مناسب جانتے، طالب علموں کو پڑھاتے۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا تھا کہ طلبہ کے نزدیک قرآن شریف صرف اسی فن کی ایک اعلیٰ کتب بن جاتا۔ اور اس سلسلے میں جو خیال اور تعصبات استاد کے ذہن میں پہلے سے موجود ہوتے، تفسیر پیش کرنے سے وہی باتیں طلبہ کے ذہنوں

میں نقش ہو جائیں، بلکہ وہ اور راسخ ہو جائیں۔ اس کے خلاف شاہ عبدالرحیم نے یہ کیا کہ تشرّان کے متن پر زیادہ زور دیا۔ لیکن بجائے اس کے کہ متن تشرّان معنی تلاوت کی غرض سے پڑھا جائے، یا کسی خاص فن کی تحصیل کے لیے تشرّان کے مطالب تفسیر کے ذریعہ حل کرنے کی کوشش ہوئی، آپ یہ کرتے کہ تشرّان کے متن کو شروع سے لے کر آخر تک بڑی تحقیق اور بصیرت کے ساتھ پڑھا دیتے، اس سے ان کا مقصد یہ تھا کہ طلبہ کی تشرّان کے جملہ مطالب اور معانی تک براہ راست رسائی ہو جائے۔ اور وہ جان لیں کہ قرآن کا مجموعی طور پر کیا پیغام ہے۔

تشرّان مجید کی تعلیم کے متعلق شاہ عبدالرحیم کے اس رجحان کا ذکر کرتے ہوئے شاہ ولی اللہ لکھتے ہیں۔

”آپ کی عادت یہ تھی کہ اپنے اصحاب کے حلقہ میں ہر روز تشرّان مجید کے رد یا تین رکوع پڑھتے۔ اس پر بغایت تدبیر کرتے اور ان کے معانی پر غور و خوض فرماتے۔“ اس سلسلے میں ایک دوسرے موقع پر تحریر کرتے ہیں: ”خدا تعالیٰ نے مجھ ضعیف پر جو بڑے بڑے لطائف کئے ہیں، ان میں ایک یہ بھی ہے کہ مجھے چند بار والدہ بند گوار سے تدبیر معانی، شان نزول کے بیان اور تفاسیر میں مطالب کی تحقیق کے ساتھ تشرّان عظیم پڑھنے کا موقع ملا۔ اس کی وجہ سے مجھ پر علم و عرفان کا ایک بڑا دروازہ کھل گیا۔“ (عز و لطیف)

شاہ عبدالرحیم کی اس قربت کا اثر تھا کہ شاہ ولی اللہ صاحب نے اپنی جذباتی قوتوں کے ذریعہ تشرّان حکیم کی حقیقت کو اس طرح معین کر دیا کہ یہ کتاب ہر خود ایک مکمل نصاب ہے۔ اس پر اسلئے کی کوئی ضرورت نہیں، اور تشرّان کریم کا خود

تم مستقل مطالعہ اور توجہ کا مرکز بن سکتا ہے۔ شاہ صاحب کے زمانہ میں ہندوستانی مسلمانوں کی رسمی زبان فارسی تھی۔ چنانچہ آپ نے قرآن کریم کے متن کا ہندوستانی مسلمانوں کے لیے قابل فہم بنانے کی خاطر فتح الرحمان کے نام سے فارسی زبان میں ترجمہ بھی کر دیا۔ شاہ ولی اللہ صاحب نے تفسیران مجید کا یہ فارسی ترجمہ ۱۱۵۰ھ میں شروع کیا تھا۔ ۱۱۵۱ھ میں آپ نے اسے تکمیل کو پہنچایا۔ اور ۱۱۵۶ھ میں آپ نے ”فتح الرحمان“ کی تدریس بھی شروع کر دی۔ ترجمہ کے ساتھ ساتھ شاہ صاحب نے مختصر طور پر تشریحی نواد بھی لکھے۔ ان تشریحی نواد کی کیا اہمیت ہے! اس کو میں بددب جا کر سمجھ سکا ہوں۔ یہاں فتح الرحمان کے ان تشریحی نواد میں سے دو مثالیں پیش کی جاتی ہیں، جن سے ان کی اہمیت کا کچھ اندازہ ہر کے لگے۔

۱) ”کُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ“ کی تفسیر میں شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ قصاص سے یہاں مراد مساوات اور مماثلت ہے قصاص کی یہ تعبیر غالباً آپ کو کسی تفسیر میں نہیں ملے گی۔ شاہ صاحب کا کہنا یہ ہے کہ قرآن کریم نے اس آیت میں انسانی مساوات کو بنائے حیات تشریروں کا دیا ہے اور ”کُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ“ الحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ“ الخ یعنی مساوات فرض اور ضروری ہے نیز اسی میں زندگی ہے اور حصول تقویٰ کا انحصار بھی اسی پر ہے۔ انسانی مساوات کو بنائے حیات اور حصول تقویٰ کا ذریعہ تشریروں کی بعد شاہ صاحب کے نزدیک قرآن حکیم نے اس آیت میں بنی نوع انسان کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے۔

والف، خود اپنی قوم۔ یہ عبارت ہے الحُرُّ بِالْحُرِّ (ب) امینی قرآن نے اجنبی کو ”العبد بالعبد“ سے تعبیر کیا ہے۔ (ج) قوم کے دو حصے ہوتے ہیں ایک ”ذکر“ یعنی مرد اور دوسرا ”انثی“ یعنی عورت، ”الانثیٰ بِالْانثیٰ“ سے یہ مقصود ہے مطلب یہ ہوا کہ تمام بنی نوع انسان برابر ہیں۔ خواہ وہ اپنی قوم کے ہیں یا دوسری قوم میں

سے، یا وہ مرد ہوں یا عورت۔ غرضیکہ بحیثیت انسان ان میں فرق نہیں ہونا چاہیے۔ اور یہ مساوات انسانی ہی اصل بننا سے حیات ہے۔

انسانی مساوات کے متعلق اس بنیادی چیز کی طرف جہاں تک میری نظر کا کم کر سکی ہے، ہمارے کسی صاحب فکر کی توجہ نہیں گئی۔ آج اس زمانے میں جبکہ ہم یورپ والوں سے اشتراک عمل کرنے پر مجبور ہیں۔ نیز یورپین نظریات کو ہمارے اپنے پڑھے لکھے طبقے بڑی عزت و عظمت سے دیکھتے ہیں۔ بلکہ وہ خود یورپین فکر کی درس گاہوں میں تعلیم پاتے ہیں۔ اور انہیں کے علوم کو وہ پڑھتے اور پڑھاتے ہیں^۵۔ اس زمانے میں بہت کم اتفاق ہوتا ہے کہ مسلمانوں میں سے کسی حکیم کے انکار انسانی سوسائٹی کے بارے میں یورپ کے اہل نظر اور فلسفیوں کے مقابلہ میں پیش کیے جاسکیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ مسلمان نوجوان یورپین فکر اور مفکرین سے مرعوب ہو جاتے ہیں۔ اور ان کے دماغوں پر کسی مسلمان حکیم کا اچھا اثر نہیں پڑتا۔ چنانچہ اس کی وجہ سے ان کی اپنی خودی گم ہو جاتی ہے۔ اب اگر عالمگیر اور اعلیٰ انشور کی اس طرح کی اساسی چیزیں قرآن حکیم میں سے مسلمان نوجوانوں کو سمجھادی جائیں، تو ان کے دل میں قرآن کے مطالعہ کا شوق پیدا ہوگا۔ اور پھر وہ ہر اچھے عالم سے تشریفاتی تعلیمات کی تفصیلات معلوم کرنے کی طرف متوجہ ہوں گے۔ آگے چل کر اس کا اثر یہ ہوگا کہ

۵ ہم یورپ والوں سے اشتراک عمل کرنے پر مجبور ہیں۔ وہ ملک جن پر یورپ کا قسط ہے وہاں کے رہنے والوں کو تو جبراً و قہراً یورپ سے اشتراک کرنا ہی پڑتا ہے۔ لیکن وہ عظیمین جو آزاد ہیں اور سیاسی طور پر یورپ کے تابع نہیں ان کی بھی حالت یہ ہے کہ یا تو وہ اپنی خوشی سے یورپ سے اشتراک کر رہی ہیں، یا وہ مجبور ہیں کہ یورپ سے اشتراک کریں۔

ہماری نوجوان نسلیں اسلامی روح سے رُور نہیں ہو سکیں گی۔

شاہ ولی اللہ صاحب نے اپنے فارسی ترجمہ قرآن "فتح الرحمن" کے تشریحی نوادہ میں جن اعلیٰ مطالب اور بلند افکار کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اس کی دو مثال سورہ رعد کی ان آخری آیات "اولم یروا اننا انقی الارض منقصرها من اطرافها واللہ یحکمہا معقب حکمہ واللہ سریع الخباب" کے حاشیہ پر ملتی ہے۔ مؤرخین عموماً رسول اللہ کے مدنی عہد سے اسلامی ریاست کی ابتدا مانتے ہیں۔ ان کے نزدیک مکہ میں مسلمانوں کی جماعتی زندگی کی کوئی باقاعدہ سیاسی حیثیت نہ تھی۔ یہی وجہ ہے کہ وہ رعد کی باقی تمام سورت کو نوکلی کہتے ہیں، لیکن اس آیت کو مکہ کے بجائے مدنی تشریف دیتے ہیں۔ اس کے خلاف شاہ ولی اللہ صاحب اس آیت کی تشریح میں لکھتے ہیں۔ "مطلب یہ ہے کہ روز بروز اسلام کی شوکت سرزمین عرب میں ترقی پذیر تھی۔ اور اس کی وجہ سے دارالحرب کا اثر و اقتدار کم ہو جاتا تھا۔ عام مفسرین نے اس آیت کو مدنی تفسیر دیا ہے۔ لیکن مترجم کے نزدیک ضروری نہیں کہ یہ آیت مدنی جو دارالحرب کے اثر و اقتدار کے کم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مدینہ کی طرف ہجرت کرنے سے پہلے، سلم، غفار، جہینہ، مزینہ اور یمن کے بعض دوسرے قبائل مسلمان ہو رہے تھے (یعنی کفار کی حکومت کا دائرہ کم ہو رہا تھا اور مسلمانوں کی حکومت روز بروز ترقی پر تھی)۔

شاہ صاحب کے اس تشریحی نوادہ کا خلاصہ یہ ہے کہ مکہ ہی میں مسلمانوں کی حکومت تشکیل پا چکی تھی۔ لیکن یہ حکومت عدم تشدد کی پابند تھی اور ابھی مکہ بڑھنے بڑھنے کی اجازت نہیں ملی تھی۔ چنانچہ اسلامی ریاست کا یہ پہلا دور تھا۔ ہجرت کے بعد مدینہ میں مسلمانوں کی نئی ریاست نئے سرے سے ظہور پذیر ہوئی۔ مگر وہ اسی مکہ کی ریاست کا اگلا قدم تھا۔ بے شک مدنی ریاست اب عدم تشدد

کی پابند رہی تھی۔ اس بیان کی مزید تفصیل شاہ صاحب کی دوسری کتاب "فیوض
الحریم" میں ملتی ہے۔ شاہ صاحب سلطنت یعنی خلافت کی تشکیل کو دو دوروں میں
تقسیم کرتے ہیں۔ پہلے دور کو آپ "خلافت باطنیہ" سے تعبیر کرتے ہیں۔ آج کی
اصطلاحی زبان میں ہم اسے پارٹی کا دور کہیں گے۔ درحقیقت پارٹی ایک مستقل
حکومت کی قائم مقام ہوتی ہے۔ گورہ اپنے مسلک میں ایک حد تک اور خاص
حالات کے ماتحت عدم تشدد کی پابند رہتی ہے۔ خلافت یا سلطنت دوسرے
دور کو شاہ صاحب نے "خلافت ظاہرہ" سے تعبیر کیا ہے۔ اگر ہم سورہ مدہ کی
ان آیات کی اس حکمت کو سمجھ لیں تو اس زلزلے میں صرف اس زلزلے میں کیا،
بلکہ ہر زمانے میں جس طرح سیاسی نظام بنتے ہیں، اور پارٹی پالیسی جن اصول و
مبادی پر چھائی جاتی ہے، یہ سب باتیں ہمارے سامنے روشن ہو جائیں اور
ہم سیاسی زندگی کی اس اہم اساس کو جان لیں۔ یہ امر محض نہ رہے کہ ظاہری
سلطنت اور حکومت کی اساس ابتدا میں پارٹی ہی ہوتی ہے۔ اور یہ پارٹی بھی
ایک طرح کی حکومت ہے۔

قرآن دراصل ایک نظام کی دعوت دیتا تھا۔ اس نظام کو قائم کرنے کے لیے
جو پارٹی معرفی وجود میں آئی تھی اس کا نام "حزب اللہ" تھا۔ مگر میں "حزب اللہ"
کی حکومت تشکیل ہو چکی تھی اندیشہ میں یہی "حزب اللہ" تھی، جس نے بعد میں خلافت
ظاہرہ کی بنیاد رکھی۔

شاہ دلی اللہ صاحب کی کتابیں اگر غور سے پڑھی جائیں تو انسان میں سیاسی
مسائل سمجھنے کی پوری صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کے بعد یورپ کی موجودہ ترقی
ہمارے لیے کوئی نئی چیز نہیں رہتی اور ہم آج کل کے علمی اور سیاسی مسائل بھی بآسانی
سمجھنے کے قابل ہو جاتے ہیں۔ لیکن افسوس تو یہ ہے کہ ہم نے ادھر تو جہنم کی اپنے

نفلت شعار بادشاہوں اور امیروں کی سستی کا بڑا نتیجہ ہے جو ہم آج بھگت رہے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ ہمارا مذہب اگر تیسراں سے ماخوذ ہے اور تیسراں اللہ تعالیٰ کے دیئے ہوئے نظام کو ہی اس دنیا میں نافذ کرنا چاہتا ہے تو کیسے ممکن ہے کہ ہم دنیا کے مقابلے میں پسپا ہو سکتے۔ لیکن یہ ماننا پڑے گا کہ ہمیں یا زیادہ واضح الفاظ میں ہمارے بادشاہوں کو واقعی شکست ہو چکی ہے۔ اب اگر ہم نے اپنی بادشاہوں کی شکست خوردہ باقی ماندہ میراث کو اسلام سمجھ لیا تو میری رائے یہ ہے کہ ہمیں اس اسلام کی پوری شکست مان لینی چاہیے۔ جب تک ہم نے اپنی اس شکست کا اعتراف نہ کیا، ہماری نئی نسلوں کے ذہن اسلام کی صحیح اور حقیقی تعلیم کے متعلق کبھی صاف نہیں ہوں گے۔ اور وہ طرح طرح کے توہمات میں برابر الجھے رہیں گے۔ ضرورت اسی امر کی ہے کہ ہم بادشاہوں کے "اسلام" کی لکڑی شکست کو تسلیم کر لیں تاکہ نئی نسل کو نئے سرے سے کام کرنے کی ہمت پیدا ہو۔ دانش مندی اور ریاست داری کا تقاضا یہ ہے کہ ہم غلط اصولوں کی تصحیح میں نئی نسل کے دماغوں کو الجھا نا چھوڑ دیں۔

میرے نزدیک تیسراں کے مطالب اور مقاصد سمجھنے کی خاطر ایک ہندوستانی مسلمان کے لیے تیسراں عظیم کا یہ ترجمہ جوشاہ صاحب "فتح الیخان" کے نام سے کیا ہے تمام تفسیروں سے بہتر کتاب ہے۔ تیسراں کے ہر طالب علم کو چاہیے کہ اس ترجمہ کو از سر کرنے کے بعد دوسری تفاسیر پڑھے۔ پھر ہمیں اس قابل ہو گا کہ ان تفسیروں سے استفادہ کر سکیں۔ اگر یہ ترجمہ ایک استاد سے پڑھنے کے بعد بھی ذہن میں رہا تو میرے خیال میں ایک عجیب و غریب مسلمان قرآن مجید کا موجودہ تفسیروں سے مقتد بہ فائدہ نہیں اٹھا سکتا۔ اب یہ تفسیریں خواہ نقلی ہوں خواہ عقلی یا ان میں صرف قرآن کی ادبی خوبیوں سے بحث کی گئی ہو۔

محکمات اور تشابہات

تفسیر قرآن کے سلسلے میں ایک اہم مسئلہ محکمات اور تشابہات کا ہے۔ قرآن حکیم نے خود اپنی آیات کو محکمات اور تشابہات میں تقسیم کیا ہے۔ عام طور پر اہل علم تشابہات میں بحث کرنا ناممکن سمجھتے ہیں۔ لیکن وقت یہ ہے کہ آیات تشابہات کی کوئی ایسی متفقہ علیہ واضح تعریف اور تشریح نہیں جس کا بنا پر یہ فیصلہ کیا جاسکے کہ تشران کی فلاں فلاں آیات محکمات ہیں، اور فلاں فلاں تشابہات ہیں، جن میں کہ گفتگو نہیں کی جاسکتی۔ تشابہات کے غیر متقین ہونے اور ان میں بحث کو ناممکن سمجھنے کا یہ اثر ہوا کہ ایک تو سارے کا سارا تشران تابانیہم نہ رہا، دوسرے تشابہات میں غور نہ کرنا ایک اصول اور عقیدہ بن گیا۔ ایک کتاب کی نسبت جب یہ عقیدہ ہو جائے کہ اس کے بعض حصے اور طرفہ بات یہ ہو کہ ان بعض حصوں کا برا تعین بھی نہ ہو، فہم سے باز آتے ہیں، تو متوسط عقل رکھنے والوں کے لیے ساری کی ساری کتاب بتماہ مشتبہ بن جاتی ہے۔ اور موقع بد موقع رو رہ کر طبیعت میں یہ خدشات اور اذہام اٹھتے ہیں کہ معلوم نہیں فلاں فلاں آیات کا جو مفہوم ہم نے متقین کیا ہے، ممکن ہے ان آیات میں جن کو ہم سمجھ نہیں سکے، اس کے خلاف کوئی بات ہو۔ اس نکتہ منکر سے قدر شا قرآن کی تعلیمات اور اس کے احکام کے بارے میں وہ عزم و یقین پیدا نہیں ہو سکتا جو عمل کے لیے ضروری ہوتا ہے۔ چنانچہ تشابہات کے متعلق اس نکتہ فہمی اور ناقص عقیدہ نے تشران کی ملی دعوت کی طرف سے

مسلمانوں کے اہم مقامات کو یکسر ہٹا دیا ہے۔

شاہ صاحب نے اپنے علوم و معارف کے ذریعے اس غلط فہمی کو اصلاح کی طرف بھی توجہ نہ دی۔ چنانچہ آیات تشابہات کے یقین معارف کے سلسلے میں شاہ ولی اللہ صاحب کی حکمت ہمارے اصحاب علم میں سے ”راغبین فی العلم“ کو واقعی اس قابل بنا سکتے ہیں کہ وہ تحقیقی طور پر تشابہات کے معنی کو سمجھ لیں۔ شاہ صاحب کے ان علوم کو ہم تکمیل علوم میں شامل کرتے ہیں اور ہم اس امر کا اعتراف کرتے ہیں کہ ہر طالب علم تکمیل کے اس درجہ پر نہیں پہنچ سکتا۔ لیکن ہمیں یقین ہے کہ اگر وہ مسلسل اپنی جدوجہد جاری رکھے تو ”رسوخ فی العلم“ کا مرتبہ حاصل کر لیں۔ اس کے لیے ناممکن نہیں ہے۔ اور ہم یہ بھی مانتے ہیں کہ ”رسوخ فی العلم“ واسطے یا دوسرے لفظوں میں ”راغبین فی العلم“ کا کردہ تشابہات کو سمجھ سکتے ہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ شاہ صاحب کے ان علوم و معارف کے مطالعہ سے علمائے قرآن میں یہ یقین پیدا ہو سکتا ہے کہ تشریح سلسلے کا سارا بنیاد قابل فہم ہے۔ لیکن آج ضرورت اس امر کی ہے کہ تشریح کو ہم کے ایسے عالموں کا ایک مستقل سرچا ہو۔ ان میں کامل استاد بھی ہوں۔ در اول اور دوم درجے کے اہل علم بھی شامل ہوں۔ چنانچہ تشریح کو سمجھنے اور سمجھانے کے لیے یہ لوگ مرکزی قوت بن سکتے ہیں۔ اور ان کے ذریعہ قرآن کی تعلیمات تمام دنیا میں کامیاب بنائی جاسکتی ہیں۔

زمانہ قیام مکہ میں ہمیں زیادہ تر ایسے اہل علم سے واسطہ پڑتا رہا جو شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی امامت کے قائل تھے۔ یہ لوگ غلابریہ، حنبلیہ اور شافعی محدثین کی طرف علمی میلان رکھتے تھے۔ اور یہ اس وجہ میں مبتلا تھے کہ تشابہات میں بحث کرنا فتنے کا دروازہ کھولتا ہے۔ ان کے نزدیک تشابہات کا یقینی طور پر علم حاصل کرنا کسی عالم کے لیے ممکن نہ تھا۔ اس کے برعکس شاہ ولی اللہ صاحب ہیں کہ تشابہات

میں بحث کرتے ہیں۔ اور یہ بات کہ مغلطہ کے اہل علم کے اصول کے خلاف تھی۔ چنانچہ یہ نہیں چاہتے تھے کہ ہم شاہ ولی اللہ کی تعلیمات کو کھلے طور پر طلباء کے سامنے پیش کر سکیں۔ اس لیے ان کی کوشش یہ تھی کہ وہ ہماری تعلیمی سرگرمیوں پر پابندی عائد کر دیں۔

اس بنا پر ہمیں متحور سے دوزن تک بہت پریشانی رہی۔ اور ہم نرمی سے بحث و استدلال کے ذریعہ انہیں اس مسئلے میں قائل کرنے کی کوشش بھی کرتے رہے۔ اسے اتفاق کہیے کہ اپنی دوزن سورہ احسان کی تفسیر جو شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی تفسیر کو ہی ہے، امر کی مطلوبہ جگہ سے لے کر آئی، ہم نے اس کا مطالعہ کیا تو ہماری حیرت کی کوئی انتہاء نہ رہی۔ ہم نے دیکھا کہ امام ابن تیمیہ نہایت شدت سے اس خیال کی تردید کرتے ہیں کہ مشابہات کا علم خدا تعالیٰ کے سوا کسی کو حاصل نہیں۔ دراصل ہاتھ یہ ہے کہ مشابہات کے بارے میں یہ خیال اس طرح پیدا ہوا کہ حکمت اور مشابہات کا جن آیات میں ذکر کیا گیا ہے، ان کے ضمن میں ”و ما یعلم تاویلہ الا اللہ“ کی جاتی ہے اس پر مضمون ختم کر دیا جاتا ہے اور ”لا اللہ کے بعد وقف لازم مانا جاتا ہے اور آیت ”واللہ اعلم فی العلم“ سے ان کے نزدیک نیا مضمون شروع ہوتا ہے۔ چنانچہ اس طرح وہ اس بات پر پہلی آیت سے منقطع کر دیتے ہیں۔ اس منکر کی تردید کرتے ہوئے امام ابن تیمیہ پر چھتے ہیں کہ آیا آیات مشابہات کا علم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو تھا یا نہیں! اور اس سے اوپر کیا جبریل بھی ان کا مقصود جانتے تھے یا نہیں! اب اگر اس کا جواب نفی میں ہے تو ان آیتوں کے نازل کرنے کا آخر کیا مطلب تھا! امام ابن تیمیہ کی اس بحث کو ہم نے کہ مغلطہ کے اہل علم کے سامنے پیش کیا تو وہ حیران رہ گئے۔ بعد ازاں وہ خود ابن تیمیہ کی دوسری کتابوں سے اس امر کی تائید میں اقوال تلاش کر کے ہمیں سناتے گئے۔

آیات متشابہات کے معاملے میں میرا اپنا یہ حال ہے کہ جب سے میں نے مولانا بحر العلوم کی شرح "مسلم الثبوت" پڑھی ہے اور یہ مسئلہ کا واقعہ ہے، اُس زمانے سے ہی میں اس پر مطمئن تھا کہ بحث و مناظرہ سے تو متشابہات کا مطلب حاصل نہیں ہو سکتا۔ البتہ اللہ تعالیٰ اس امت کے کمال انسداد کو وہی طریقہ سے یہ علم عطا کرتا رہتا ہے۔ اس کے بعد کافی زمانہ گزر گیا تھا کہ خواجہ محمد معصوم سرہندی العروۃ الوثقیٰ متوفی ۱۰۸۵ھ کے مکتوبات پڑھنے کا موقع ملا۔ خواجہ صاحب لکھتے ہیں کہ حضرت امام ربانی دہلی طریقے سے متشابہات کی تادیل پر قائل ہوئے گو صحیح مانتے تھے۔ خواجہ صاحب کا بیان ہے کہ حروف مقطعات کی تفسیر سمجھانے میں انہوں نے اتنی

۵ مولانا عبد العلیٰ "فوائج الرحموت" فی شرح مسلم الثبوت میں لکھتے ہیں: "ادب و کرام جوامع کلمات تھے، ان سے منقول ہے کہ وہ متشابہات کی تادیل جانتے تھے، اور ان کے ثل اس کو جاننے کا طریقہ یہ تھا کہ وہ سخت ریاضتیں اور بڑے بڑے مجاہدے کرتے اور اس طرح بدن اور اس کے لوازمات سے بلند ہو کر "اعلیٰ علیہ" میں منسلک ہو جاتے، اس حالت میں ان پر ایسے علوم کا فیضان ہوتا جو بغیر کوشش، قصد اور طلب کے ان کے دلوں پر نازل ہوتے تھے۔ ان کیفیات کو نہ کسی آنکھ نے دیکھا ہوتا اور نہ کسی کان نے سنا ہوتا۔ سلف کا طرہ یہ بات جو مسبب ہے کہ متشابہات کا سمجھنا ممکن نہیں تو اس سے ان کا مقصد یہ تھا کہ بحث و مناظرہ سے ان کی لم کا پانا ناممکن ہے۔ امام عبد القادر بغدادی متوفی ۷۴۱ھ اپنی کتاب "اصول الدین" میں لکھتے ہیں: "ہمارے شیخ ابو الحسن اشعری فرماتے تھے کہ فہرودی اور لابیدی ہے کہ ہر زمانے میں کوئی نہ کوئی ایسا عالم ہو جو متشابہات از قم حروف، مجاہد وغیرہ کی تادیل جانتا ہو۔ معتزلہ بھی اس معاملے میں یہی عقیدہ رکھتے تھے۔ صفحہ ۳ طبع مصر یا مستوفی الغفری،"

احتیاط برتن کہ تاکید کردی کہ اس مجلس میں سوائے خواجہ محمد معصوم کے کوئی
دوسرا حاضر نہ ہو۔

تقسیمات کی تاویل و تفسیر کے معاملے میں یہ تھے میرے اسامی خیالات، بعد
میں شاہ ولی اللہ کی حکمت نے میرے اس منکر کا تشکیل کر دی۔ اور اس کی برکت سے میں
اس قابل ہوسکا کہ قرآن کے مطالب اور مفہیم کو پورے اطمینان سے سمجھ سکوں۔ میری
دائے میں شاہ ولی اللہ صاحب کا تفسیر قرآن کے اس فن کو تعلیم و تلقین کے ذریعہ اپنی
نچاں جماعت میں عام کر دینا اسلامی تاریخ کے اس دوسرے ہزار سال میں ایک بہت
بڑی نعمت ہے۔ شاہ صاحب کے اتباع میں سے مولانا اسماعیل شہید اور ان کے بعد
مولانا محمد قاسم اس فن میں ایک مستقل حیثیت کے مالک تھے۔ یعنی وہ اپنے زمانے کے
اہل علم کو ان کا حق احصا اصطلاحات کے مطابق اس معاملے میں مطمئن کر سکتے تھے۔
قرآن حکیم کے ان دقیق مباحث میں سے ایک مسئلہ تقدیر بھی ہے۔ شاہ
ولی اللہ صاحب نے حجۃ اللہ البالغہ میں اس مسئلے پر سیر حاصل بحث کا ہے۔ میری سمجھ
میں نہیں آتا کہ جو شخص تقدیر کے مسئلے کو حجۃ اللہ البالغہ کے اصول پر حل نہیں کر سکتا،
وہ دلی الہی حکمت سے کیا فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ مولانا محمد قاسم نے بھی تقدیر کے
مسئلے کو بیان کیا ہے۔ اور اس میں ان کو بھی وہی شان ہے جو شاہ صاحب کی ہے۔
بلکہ فرق یہ ہے کہ شاہ صاحب تو صرف اپنے متبعین کو بات سمجھاتے ہیں اور مولانا
محمد قاسم ہیں کہ ایک عیسائی اور ایک آریہ سماجی کو بھی یہ مسئلہ سمجھا سکتے ہیں۔ لیکن اس
کے برعکس آج کل کے لوگ جو خاص اصطلاحات کے پابند ہیں۔ انہی اصطلاحات میں
وہ سوچنے اور پڑھنے پڑھانے کے عادی ہو چکے ہیں۔ اور ان سے باہر نکلنا ان کے
لیے ناممکن ہے۔ اتفاق یہ ہے کہ ہمارے پروفیسر اور مکاتیب ان جیسے لوگوں ہی
سے بھرے پڑے ہیں اور ان کا حال یہ ہے کہ جن اصطلاحات میں یہ مسائل پر غور

کہتے ہیں، کئی "راسخ فی العلم" کے لیے اس طرح کرنا جائز نہیں ہو سکتا۔ اپنے ملان کے بدل علم کی اس حالت کو دیکھ کر میں نہیں سمجھ سکتا کہ وہ اس زمانے میں اسلام کے لیے کس قدر مفید ہو سکتے ہیں۔

جس علمی ماحول میں میری تربیت ہوئی ہے، اس کا یہ اثر ہے کہ میں اس قسم کے دقیق مباحث اور غوامض میں خود راہی پسند نہیں کرتا۔ لیکن میں اس بات کو بھی ایک طالب علم کی شان سے دور جانتا ہوں کہ وہ کئی "راسخین فی العلم" جماعت سے تعلق پیدا نہ کرے اور ہر وقت ان مسائل کے متعلق پریشان دماغی میں مبتلا رہے۔

راسخین فی العلم

اب سوال یہ ہے کہ "راسخ فی العلم" سے کیا مراد ہے؟ اور ہم کس عالم کو راسخ فی العلم کہیں گے؟ "راسخ فی العلم" وہ عالم ہوتا ہے جس کی معلومات میں کوئی تناقض نہ ہو اور جو چیزیں بظاہر متعارض ہیں، وہ ان کو ایک قاعدے کے اندر اس طرح جمع کر لیتا ہے کہ ان میں باہمی تناقض نہیں رہتا اور ایک کی دوسری سے پوری مطابقت ہو جاتی ہے۔ شاہ دل اندر صاحب نے مکتوب مدنی کے شروع میں لکھا: "یہ ہے کہ ہمارے دور کے خاص علوم میں سے جو کچھ کا علم مختلف اور دین تطبیق دینا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:-

اللہ تعالیٰ اسے فضل و کرم سے ہمیں اس زمانے میں یہ سعادت نصیب ہوئی کہ ہمارے سینے میں اس امت کے علماء کے سب علوم جمع ہو گئے ہیں کیا معقولات، کیا مفقولات، اور کیا کشف و وجدان کے علوم۔ ہمیں خدا نے توفیق دی ہے کہ ایک علم کو دوسرے پر تطبیق دے سکتے ہیں، اس طرح بظاہر ان میں جو اختلافات ہوتے ہیں، وہ ختم ہو جاتے ہیں اور ہر

بات اپنی سبک ٹھیک بیٹھ جاتی ہے، اور ان میں کوئی تناقض نہیں رہتا۔ مختلف اور متعارض اقوال میں، سہل تطبیق کا یہ اصول علم کے تمام فنون پر حاوی ہے۔ اس کے تحت فقہ بھی آتا ہے، علم کلام بھی آجاتا ہے اور تصوف کے مسائل بھی۔

شاہ ولی اللہ صاحب اسی اصول اور کلیہ کے تحت فقہاء کے مختلف مذاہب میں تطبیق دیتے ہیں۔ اور پھر محدثوں اور فقہاء کے اقوال میں مطابقت ثابت کرتے ہیں۔ اس کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کو شروان مجید سے مستنبط قرار دیتے ہیں۔ پھر ادیان اور ملتوں میں جو اختلافات اور تضادات ہیں، ان کو وہ ایک تادمہ میں لاتے ہیں۔ اسی طرح تصوف میں توحید اور ذات خداوندی کے متعلق وحدت شہود اور وحدت وجود کے جو دو طرز خیال ہیں، ”مکتوبہ نہ“ میں ان کے باہمی اختلاف کو رفع کر کے ان کو ایک نقطہ پر جمع کر دیتے ہیں۔

شاہ ولی اللہ کے بعد ان کے اتباع میں سے شاہ رفیع الدین صاحب مثنوی ۱۲۱۹ھ نے اپنی کتاب ”تکمیل الاذیان“ میں تطبیق آور اسکے اس علم کو ایک مستقل فن بنا دیا۔ اسی طرح مولانا محمد اسماعیل شہید ”عقائد“ میں تصوف کے ان دو نظریات ”توحید و ربانیت“ اور ”شہود و غلبہ“ میں تطبیق کی سعی کرتے ہیں۔ مولانا محمد قاسم و قاسم العلوم ”میت راسخین فی العلوم“ کے درمیان اختلاف کو سرے سے تسلیم نہیں کرتے۔ وہ لکھتے ہیں کہ جیسے دو سلیمانوں کی شخصیات ایک چیز کے دیکھنے سننے میں مختلف ہونے ہو سکتے، اسی طرح دو ”راسخین فی العلم“ عالم کی عقلی اور وجدانی سطحیں بھی مختلف نہیں ہوتے۔ بظاہر اگر ان میں اختلاف نظر آتا ہے تو وہ اختلاف فقط صدی ہوتا ہے۔ البتہ جہاں تک اصل مقصد کا تعلق ہے، وہ ایک دوسرے سے مختلف نہیں ہوتے۔

کائنات اور باری تعالیٰ

تصویر فی العلم کیلئے؟۔ اور لا یسخر فی العلم کہے کہیں گے؟ اور یہ کسے
بیانات کو اگر غور و تامل سے سمجھ لیا جائے تو اس کا مطلب واضح ہو جائے گا۔ ہم
شاہ ولی اللہ صاحب کو تراجم فی العلم کا امام مانتے ہیں۔

شاہ صاحب کے اس علمی کمال کے سلسلے میں ہم مثال کے طور پر ان کی تحقیقات
کا ایک نازک اور دقیق مسئلہ بیان ذکر کرتے ہیں۔ تصوف اور حکمت میں ”وجود کا
مسئلہ بڑا اہم اور پیچیدہ ہے۔ وجود کیلئے؟۔ اس کی تفصیل یہ ہے۔

جب ہم موجودات پر نظر ڈالتے ہیں تو ان میں دو حیثیتیں پائی جاتی ہیں۔ ایک
اشترک اور دوسری امتیاز۔ یعنی ایک پر کہ وہ ایک دوسرے سے مختلف معضرتوں میں
مشارک ہیں۔ مثلاً انسان انسانیت میں مشارک ہے اور اپنے خاص خاص تعلقات
کے اعتبار سے ایک دوسرے سے ممتاز ہے۔ اسی طرح جتنے جاندار ہیں ان سب
میں جاندار ہونا مشارک ہے۔ اور انسان اور گھوڑا ہونا ان کا آپس میں ایک دوسرے
سے ممتاز کرتا ہے۔ اسی طرح تمام موجودات میں جو چیز مشارک ہے، وہ وجود
ہے۔ ممکن اور واجب دونوں میں وجود پایا جاتا ہے۔ اس وجود سے محض
مونا سرلوہ نہیں، بلکہ وہ حقیقت سرلوہ جس کی بنا پر ہم کسی چیز کو موجود کہتے ہیں۔
یہ حقیقت اپنی سبک بلا کم و بیش موجود کرانے والے کے موجود ہے۔ اس لیے کہ یہی
ذریعہ وجود ہے۔ لہذا اسے خود پہلے موجود ہونا چاہیے۔ اور یہی وجود تمام پر
حادی ہے۔ اگر یہ نہ ہو تو ہر شے معدوم ہے۔ اب جو چیزیں اس وجود کے
علاقہ خصوصیات میں پائی جاتی ہیں، وہ اعتباری ہیں۔ اس لیے کہ اگر وجود
نہ ہو تو ان سب کا خاتمہ ہے، لہذا یہی وجود خدائے تعالیٰ کا عین ذات ہے۔ اور

دنیا کی جتنی چیزیں ہیں ان سب کی حقیقت یہی وجود ہے۔ اور ہر چیز کی حقیقت و حیثیت علاوہ وجود کے صرف اعتباری ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ تمام موجودات میں وجود مشترک ہے۔ اگر یہ وجود نہ ہو تو موجودات بھی نہ ہوں۔ اس سے بعض درجہ تصور اس نتیجہ پر پہنچے کہ خدا عبارت ہے موجودات سے۔ یعنی خدا تعالیٰ نے ان موجودات میں اپنے آپ کو ظاہر کیا ہے۔ اس گروہ کو وجودیہ یا عینیہ کہا جاتا ہے۔ لیکن بعض صوفیہ کا کہنا ہے کہ یہ وجود جو سب موجودات میں مشترک ہے، اور اسی سے سب موجودات کا قیام اور سب کا اسی پر مدار ہے۔ یہ وجود ایک اور برتر وجود کا فیضان اور پر تو ہے۔ اس گروہ کو درائیہ کہتے ہیں۔ درائیہ سے یہ مراد ہے کہ وہ اس کائنات سے ماوراء ذات خداوندی کو دانتے ہیں، انہی عربی کے نام یہ دونوں خیال ملتے ہیں۔ کہیں وہ موجودات کو عین ذات کہہ جاتے ہیں اور کہیں ذات الہی کو اس موجودات کے ماوراء بتاتے ہیں۔

الغرض حضرت شیخ اکبر محی الدین ابن عربی جو عقیدہ وحدت وجود کے مستم امام ہیں، ان کے کلام میں وجود کے بارے میں اوپر کے دو مختلف نظریے ملتے ہیں۔ مولانا اسماعیل شہید کی زبان میں انہیں عینیہ اور درائیہ کہا گیا ہے۔ عینیہ اور درائیہ کی یہ اصطلاح شیخ عبدالحق محدث دہلوی کے کتاب "آخبار الاخیار" میں بھی ملتی ہے۔ اور مولانا جامی کی "نفحات الانس" میں بھی اس کا ذکر ہے۔ اہل علم اس معاملے میں کوئی قطعی فیصلہ نہیں کر سکتے کہ آخر شیخ اکبر ابن عربی کا مقصد اصل کیا ہے اور اسی کی ان دو مختلف عبارتوں کا مرجع و محل کیا ہے۔ کیونکہ ایک جگہ تو وہ کائنات کی ہر چیز کو وجود یعنی واجب الوجود دوسرے لفظوں میں خدا کا عین کہتے ہیں۔ پھر دوسرے موقع پر وہ واجب الوجود یعنی ذات خداوندی اور ممکن الوجود یعنی کائنات میں فرق کرنے لگتے ہیں۔ اور واجب الوجود سے اس کائنات کا کس

طرح ظہور ہوا۔ اور درجہ بدرجہ کی طریق پر مخلوق نے موجودہ شکل اختیار کی، وجود کا منفردیت کی بحث میں اس مسئلے پر داد تحقیق دیتے ہیں۔ بظاہر شیخ اکبر کے ان دربیانات میں کھلا ہوا تضاد نظر آتا ہے۔ اور یہی وجہ تھی کہ امام ابن تیمیہ اور ان کے اتباع نے شیخ اکبر کے کفر کا فتویٰ دیا تھا۔ اور امام ربانی نے شیخ اکبر کے عقیدہ وحدت الوجود کے خلاف توحید کا وحدت شہود کا تصور پیش کیا۔

اس مسئلے پر شاہ صاحب کی تحقیق یہ ہے کہ مثلاً زید، عمر اور بکر وغیرہ ایک لحاظ سے ایک دوسرے کے عین ہیں۔ یعنی ان سب میں انسانیت مشترک ہے۔ چنانچہ بحیثیت انسان ہونے کے یہ ایک ہیں۔ اس سے کئے بڑھتے تو فروع انسان اور فروع حیوان ایک دوسرے کے عین ہیں، کیونکہ ان میں حیوانیت کا وجود مشترک ہے۔ اب اس کائنات کا شاہ صاحب کے نزدیک ایک نفس ہے، جیسا کہ ایک شخص کا ایک نفس ہوتا ہے، اس کو وہ نفس کلیہ کا نام دیتے ہیں۔ اور اسے وہ جنس الاجناس قرار دیتے ہیں۔ کائنات کی یہ ساری کثرت اسی نفس کلیہ سے صادر ہوئی ہے۔ چنانچہ حب ابن عربیہ کہتے ہیں کہ اس کائنات کی ہر چیز واجب الوجود کی ایک لحاظ سے عین ہے تو واجب الوجود سے ان کی مراد نفس کلیہ ہوتی ہے۔ کیونکہ نفس کلیہ سے اوپر وجود کے جو مدارج ہیں، وہاں تک تو عقل انسانی کی رسائی کا کسی صورت امکان نہیں ہے۔ اس لیے لامحالہ اس کائنات کی کسی چیز کا وجود کے عین ہونے کا اطلاق صرف نفس کلیہ پر ہی ہو سکتا ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب اس نفس کلیہ کو جو ہر ادر عرض دونوں پر حاوی اللہ مشتعل

۵ یہ بحث اگر اچھی طرح ذہن نشین ہو جائے تو مارے اللہ روح کو دو مستقل بالذات ذمہ دار بنانے سے نام طرہ پر دوئی کا جو خیال رواج پا چکا ہے اس کی تصحیح بھی ہو جاتی ہے۔

مانتے ہیں۔ شاہ صاحب کا کہنا یہ ہے کہ حکمانے یونان کا جوہر و عرض سے اوپر ایک اعلیٰ تر جنس مشترک کا نام مانا ان کے تصور نظر کا دلیل یہ ہے، اس ضمن میں الطاف القدس میں وہ فرماتے ہیں:-

”فلسفی جوہر و عرض میں کسی مشترک حقیقت کے قائل نہیں ہیں۔ نیز وہ جوہر و عرض سے اوپر نفس کلیہ کو جنس اعلیٰ نہیں مانتے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک نفس کلیہ عقل سے ثابت نہیں ہوتا۔ اور ان کا اصول یہ ہے کہ جس چیز کے ثبوت میں عقلی شہادت نہ ہو اسے وہ تسلیم نہیں کرتے۔ فلسفیوں کے اس قول کے برعکس، علامہ اپنا مشاہدہ ہے کہ ایک ہی حقیقت ہے جو دو شکلوں میں ظاہر ہوتی ہے۔ کبھی تو یہ خود اپنے وجود کے لباس اصلی میں جلوہ آراء ہوتا ہے تو جوہر کہلاتی ہے۔ اور کبھی یہ دوسرے وجود کا جامہ پہن لیتی ہے، تو اسے عرض کہا جاتا ہے۔“

گئے در کسوت لیلِ نسر و شد گئے در صورتِ مخجون برآمد
اسی مفہوم کو عالم مثال میں اعراض کے جوہر ہو جانے اور مطلق وہم میں جوہر کے عرض ہو جانے اور ذہن میں جو تصورات ہوتے ہیں، ان کے خارج میں وجود پذیر ہونے سے بھی تعبیر کیا گیا ہے:

افرض کائنات کی کثرت پر غور کرنے کے بعد انسان اس نتیجے پر پہنچا کہ ایک نفس کلیہ یا جنس الاجناس ہے، جہاں سے ہماری ساری موجودات کا سرچشمہ پھوٹتا ہے۔ شاہ صاحب کے نزدیک یہ نفس کلیہ ”بطریق ابداع“ ذات حق سے صادر ہوا ہے۔ ظاہر ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ ذات حق اس عالم سے مادہ ہے۔ یہ طریق ابداع ”کیا ہے؟ اس پر شاہ صاحب نے ”بدود باز غہ“ تفہیمات اور الطاف القدس میں مفصل بحث کی ہے۔ فرماتے ہیں:-

مُبْدِع یعنی جس سے ابداع کا عمل صادر ہوا اور مُبْدِع یعنی جو ابداع کے عمل کا نتیجہ ہے، نیز حیکم مُبْدِع اور مُبْدِع میں جو علاقہ اور نسبت ہے وہ ایسی چیز نہیں کہ اس کو اس عالم مشہود میں سے کوئی مثال دے کر سمجھایا جاسکے۔ یہ نسبت اوی نہیں کہ مُبْدِع میں اس کی طرف اشارہ کیا جاسکے۔ اور شر ابداع کی یہ نسبت مُبْدِع اور مُبْدِع میں اسی طرح کی وحدت پر دلالت کرتا ہے کہ یہ کہا جاسکے یہ سابق ہے اور وہ لاحق اور زمانے کے اعتبار سے اس کو قہتم حاصل ہے اور یہ تاخیر ہے۔ الحاصل اس معاملے میں محقق یہ ہے کہ ابداع سے سراد ایک ایسی نسبت ہے جس کی حقیقت یعنی "انیت" تو معلوم ہے، لیکن اس کی کیفیت معلوم نہیں۔

ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اس کائنات کے نفس یعنی نفس کلّیہ اور ذات باری تعالیٰ دوسرے لفظوں میں مُبْدِع اور مُبْدِع میں بے شک ایک طرح کی وحدت پائی جاتی ہے، مگر وہ وحدت حقیقی نہیں۔ انسانی عقل نفس کلّیہ تک تو پہنچ جاتی ہے، اور موجودات کی اس کثرت کو ایک نقطہ پر جمع بھی کر لیتی ہے۔ لیکن اس سے آگے اس کی پرواز نہیں۔ چنانچہ نفس کلّیہ اور ذات باری کے درمیان جو علاقہ اور نسبت ہے اور جسے شاہ صاحب "ابداع" سے تعبیر کرتے ہیں، عقل اس کے احاطہ سے یکسر عاجز ہے۔ اور وہ مُبْدِع اور مُبْدِع کے درمیان کسی اقتیاز کو قائم کرنے پر قادر نہیں۔ اس لیے بعض دفعہ مُبْدِع اور مُبْدِع یا نفس کلّیہ اور ذات باری پر مجازاً وحدت یعنی باہم ایک ہونے کا اطلاق کر دیا جاتا ہے۔

اب مسئلہ بالکل صاف ہو گیا۔ بے شک کائنات کی ہر چیز نفس کلّیہ کا عین ہے۔ اس لیے صرف یہ اس حالت کو بجز اوج کی مثال دے کر سمجھاتے ہیں۔ لیکن

اس سے اوپر نفسِ کلیہ سے لے کر واجب الوجود تک جو منزل ہے اور جسے ابداع سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس کی کیفیت معلوم کرنا عقل کے بس کی بات نہیں۔ البتہ اس کی اُنیست یعنی حقیقت معلوم ہے چنانچہ نفسِ کلیہ اور واجب الوجود میں جو نسبت ابداع ہے وہ معلوم الا نید محمول الکلیفۃ کہلاتی ہے۔ یہ مقام چونکہ عقل کے احاطہ سے خارج ہے اس لیے اس کی تعبیر میں ہر قسم کے مشتبہ الفاظ مجازاً استعمال کیے جاسکتے ہیں۔ ان بیانات کی تشریح کرنا، ان کی تحقیق کر کے سلیم العقل شناس تک پہنچانا اور اس ضمن میں جو متعارض اقوال وارد ہوں ان کی تطبیق کرنا "راسخ فی العلم" ہی کی شان ہے۔

ناسخ و منسوخ

قرآن عظیم کے مطالعہ اور اس کے علمی حقائق کے تعین میں نسکی انتشار کا ایک باعث "ناسخ و منسوخ" کا مسئلہ بھی ہے۔ ناسخ و منسوخ سے مراد یہ ہے کہ عباد کے نزدیک قرآن کی بعض آیتیں ہیں جو دوسری آیات کو منسوخ کرتی ہیں۔ اس مسئلے میں مزید الجھن اس باعث سے بھی ہوتی ہے کہ اہل علم متفقہ طور پر یہ فیصلہ نہیں کر سکے کہ تشرآن مجید کتناں نسل آیات منسوخ ہے۔ چنانچہ اس معاملے میں خود ان میں اختلاف موجود ہے۔ مثلاً ایک عالم ایک آیت کو منسوخ قرار دیتا ہے، اور دوسرا ہے کہ اس کی تفسیر کا قائل نہیں۔ لازمی طور پر اہل علم کے اس اختلاف کا اثر تشرآن شریف پڑھنے والے اور اس سے احکام اور عملی نتائج اخذ کرنے والے پر پڑتا ہے۔ مثال کے طور پر وہ ایک آیت سے ایک حکم نکالتا ہے۔ لیکن اس کے دل میں یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ شاید یہ آیت کسی دوسری آیت سے منسوخ ہو چکی ہے۔ اس طرح اسے اس حکم پر عمل نہ کرنے کا ایک

مذہب مل جاتا ہے۔ اور وہ اس شبہ کی بنا پر اپنے آپ کو بدی الذہب سمجھ لیتا ہے۔
 فناء دل، اللہ صاحب کے رسوخ فی العلم کے کلمات میں سے ایک کمال یہ بھی
 ہے کہ آپ نے "ناسخ و منسوخ" کے اس مسئلے کو اہلینان بخش طریقے سے حل کر دیا۔
 شاہ صاحب نے "الفوائد البکیر" میں اس پر مفصل بحث کی ہے۔ علامہ مقدسین نے "نسخ"
 کے جو معنی بیان کئے تھے۔ شاہ صاحب بھی "نسخ" کی اصطلاح کرتے ہیں۔ مقتدیین
 "نسخ" سے یہ مراد لیتے تھے کہ ایک مضمون پہلے مطلق بیان کیا گیا ہے، بعد میں دوسرے
 موقع پر اس کو منقید کر دیا۔ یا پہلے کوئی مضمون اجمالِ خود پر بیان ہوا تھا پھر اس
 کی تفصیل کی گئی۔ ان حالات میں نوی طور پر یہ کہا جائے گا کہ دوسرے مضمون کو پہلے
 مضمون نے منسوخ کر دیا۔

مقتدیین نے "نسخ" کا جو تعریف کہ ہے "اس کے اعتبار سے قوبے شک قرآن
 کی آیات میں کثرت سے نسخ موجود ہے۔" بات یہ ہے کہ کئی سورتوں میں عموماً اصول
 اور کلیات بیان کیے گئے ہیں اور مدنی صورتوں میں ان اصول اور کلیات کی تشریح
 اور تفصیل ہے۔ ظاہر ہے کہ قدرتی خود پر ایک قوم کو درجہ بدرجہ ترقی کا مندرجہ ہے
 کرنا ہوتا ہے۔ چنانچہ تدریجی ترقی دینے والا کوئی استاد اس طریق بیان سے نہیں
 بچ سکتا۔ راہ ترقی پہنچتے ہوئے ایک درجہ کے بعد دوسرے درجہ میں جو تبدیلی
 ہوتی ہے، اس تبدیلی کو جو قطعاً طبعی ہے، مایوس نہیں سمجھا جاسکتا۔ اس
 سے کسی قسم کے کوئی شکوک پیدا ہونے چاہئیں۔ لیکن مقتدیین کے بعد علمائے
 متاخرین کا زمانہ آیا تو انہوں نے نسخ کا ایک خاص مطلب معین کر لیا۔ انہوں
 نے یہ سمجھا کہ جیسے قدمات کے تفصیلی احکام پر قرآن کے تفصیلی احکام سے بعد عمل
 کرنا منسوخ ہے، اسی طرح قرآن میں بعض آیات ایسی ہیں جن کو بعد کی آیات نے
 منسوخ کر دیا ہے۔ اور اس لیے ان پر عمل کرنا مطلقاً جائز نہیں۔

ابن معنوں میں نسخہ کی اس اصطلاح کا عام طور پر اس زمانے میں رواج ہوا جب کہ فقہاء میں آپس میں اختلاف اور تضارب پیدا ہو چکا تھا۔ چنانچہ شاہ صاحب تاشقرین کی اس اصطلاح کے مطابق تشریح میں نسخہ کے سرے سے قائل ہی نہیں لیکن واضح رہے کہ وہ نسخہ کے متعلق عام عقیدہ کی تردید اور اس کی اصلاح میں حکیمانہ اسلوب بیان اختیار کرتے ہیں۔ وہ جانتے ہیں کہ اہل علم ایک عرصہ دراز سے نسخہ کو مانتے چلے آ رہے ہیں۔ اور جو شخص کسی طور پر نسخہ کا انکار کرتا ہے اسے معتزلہ میں شمار کریں گے۔ اور اس کی بات پر غور کرنا ہی جھوٹ دیں گے۔ اپنے زمانے کے اہل علم کے اس نام رجحان کے پیش نظر شاہ صاحب اس مسئلے کو تدریجاً بھلنے کی سعی کرتے ہیں۔

”پہلے اہل علم تشریح میں پانچ سو آیتیں منسوخ مانتے تھے لیکن شیخ جلال الدین سیوطی نے اپنی کتاب ”الاتقان فی علوم القرآن“ میں صرف بیس آیتیں منسوخ تسلیم کی ہیں۔ ابس مسئلے میں جلال الدین سیوطی اپنے مقتدا اور پیشرو قاضی ابوبکر محمد بن عبد اللہ المعروف بہ ابن العربی مالکی متوفی ۷۴۸ھ کے نقش قدم پر چلے ہیں۔ اس کے بعد شاہ صاحب ان بیس آیتوں میں سے پندرہ کی اس طرح تطبیق کرتے ہیں کہ ان کا منسوخ ہونا ساقط ہو جاتا ہے۔ آخر میں صرف پانچ آیتیں ایسی رہ جاتی ہیں جنہیں شاہ صاحب منسوخ تسلیم دیتے ہیں۔ ہماری رائے یہ ہے کہ جس شخص نے ان پندرہ آیتوں کی تطبیق غور سے پڑھی ہو وہ باقی ماندہ پانچ آیتوں

۵ امام عبدالقادر غیلانی لکھتے ہیں کہ ہمارے زمانے کے بعض قدامت پرست یہ کہتے ہیں کہ تشریح میں نہ کوئی ناسخ آیت ہے اور نہ منسوخ۔ یہ تبدیلی عالم ابو مسلم مصطفائی ثورانی ہی (الاسلام الخیر الدین زندہ کا صفحہ ۲۶۶)۔

میں بھی بڑی آسانی سے تطبیق دے سکتے ہیں۔ ہمارے خیال میں شاہ صاحب کا اصل مقصود تو یہی ہے کہ تفسیر ان مجید میں سرے سے کوئی آیت منسوخ نہیں، مگر وہ اس بات کو مصلحت کی وجہ سے صراحتاً نہیں کہتے۔ کیونکہ اس طرح صراحتاً کہنے سے ان کی بات معتزلہ کے قول کے مشابہ ہو جاتی۔ اور عالم اہل علم اس پر غور کرنا ہی چھوڑ دیتے۔ اور مثلاً صاحب جو اصطلاح کرنا چاہتے تھے وہ نہ ہوتی۔ اس غرض کے لیے آپ نے یہ حکما زاد اسلوب اختیار کیا کہ السیوطی نے جو بیس آئین منسوخ مانتی تھیں ان میں سے جو شکل حنفیہ ان کو حل کر کے یہ ثابت کر دیا کہ یہ منسوخ نہیں ہیں۔ اور نہایت آسان آیتوں میں نسخہ مان لیا۔

ان پانچ آیات میں سے جن کو شاہ ولی اللہ صاحب نے منسوخ مانا ہے جو آیت سب سے مشکل ہے اسے ہم یہاں مثال کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ امام ولی اللہ "الفہم الکبیر" میں لکھتے ہیں کہ آیت "کتب علیکم اذا حضوا احدکم الموت" ان شَرَكْتَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ فَلَوْلَا الْبُذْنُ وَالْاَلْتَرَبُّنُ بِالْعَزْوَاقِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ (بقعرہ - ۱۸۱) فرمن کر دیا گیا تم پر جب حاضر ہو کہ کو تم میں موت بشرطیکہ چھوڑے کچھ مال وصیت کرنا یا باپ کے واسطے ارشدہ واروں کے لیے انصاف کے ساتھ یہ حکم لازم ہے پر میر گاروں پر۔ اور اس کی ناسخ آیت ہے یُوصِيكُمُ اللّٰهُ فَاِذَا وَكُمُوهٗ بِذِكْرِ مِثْلِ خُلَافَةِ الْأَنْبِيَاءِ فَلَوْلَا رِثَاةُ مَوْتِ الْأَنْبِيَاءِ فَلَمْ يَكُنْ مَثَلًا مَا تَرَكَ "ولسنا - ۱۸" حکم کرتا ہے تم کو اللہ تمہاری اولاد کے حق میں کہ ایک مرد کا حصہ ہے۔ برابر دو مردوں کے۔ پھر اگر صرف خیر میں ہی ہوں دو سے زیادہ تو ان کے لیے ہے دو تہائی اس مال میں سے جو چھوڑا ۱۱۔

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث "لا وصیۃ لِّلنساء"

آیت "کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت" میں تو والدین کے لیے وصیت کرنے

کو ضروری تسلیم کیا گیا ہے۔ لیکن اس کے بعد جو آیت ہے اس میں والدین اور
 اقداب کے لیے وصایت میں سے شرعی حصے مقرر کر دیئے گئے ہیں۔ اس لیے
 اب ضروری نہیں رہتا کہ مرنے والا وصیت کر جائے۔ اسی بنا پر شاہ صاحب نے
 پہلی آیت کو قطعی طور پر منسوخ مان لیا۔ واقعہ یہ ہے کہ اگر کبھی کوئی ایسی صورت ممکن
 نہ ہوئی کہ کسی وجہ سے وارث بھی غیر وارث ہو جاتے اور والدین بھی اپنی اولاد
 کا وصایت سے محروم تسلیم دیئے جاسکتے تو اس آیت کی توجہ نہ مان لی جاتی۔ اور
 واقعی اسے منسوخ ہی ماننا پڑتا۔ لیکن اس معاملے میں میرے شخصی حالات ایسے
 تھے جن کی بنا پر مجھے خاص طور پر اس امر میں غور کرنے کا موقع ملا۔ میری والدہ
 غیر مسلم تھیں اور میرے ساتھ ہی رہتی تھیں۔ ایک دفعہ کا ذکر ہے کہ میں سخت
 بیمار ہو گیا۔ ادب مجھے یہ سن کر لاحق ہوئی کہ اگر میں مر گیا تو اس بیماری کو کوئی نہیں
 بچھے گا۔ اس وقت جو اس کی اتنی توضیح کی جاتی ہے تو وہ محض میری وجہ سے
 ہے۔ میرے مرتے ہی یہ بیماری اس توجہ سے محروم ہو جائے گی۔ اب میری سمجھ
 میں آیا کہ آیت "کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت" میں وصیت کا کیا
 مطلب ہے۔ اور اگر کسی کو اس طرح کے حالات پیش آئیں تو واقعی اس کے لیے
 وصیت کرنا لازمی ہو جاتا ہے۔ چنانچہ میرے نزدیک اس آیت پر عمل کرنے کا
 ایک صورت نکلی آئی، اس نے میں اس آیت کو منسوخ تسلیم دینے کا اب ضرورت
 نہیں سمجھتا۔ بے شک تطبیق کے لیے ہمتے یہاں ایک عمومی اور مطلق حکم کو خاص
 حالات کے ساتھ مقید کر لیا ہے اور ظاہر ہے کہ اس میں کوئی امر مانع نہیں ہو سکتا۔
 یہ فقہ تسلیم کرنے کا بہت بڑا وسیع باب ہے۔ علیٰ عہد النقیاس باقی چار آیتوں میں بھی
 تطبیق بہت آسانی ہے۔ اس طرح کی "ناسخ آیت کو ادنیٰ کے حکم میں مان لینے اور
 منسوخ کو غیر ادنیٰ سمجھنے یا ایک معزیت پر مائل ہے تو دوسری رخصت پر

میں سمجھتا ہوں کہ شاہ صاحب نے تفسیر میں فی الجملہ نسخ کے انکار کے لیے

اس طرح ایک حکیمانہ طرز بیان اختیار کیا ہے۔ ورنہ آیت کتب علیکم اذا
 حضوا حدکم الموت..... کے متعلق کیسے ممکن ہے کہ جس بات کو میں
 سمجھ گیا، شاہ صاحب کو نظر اندھرتہ گئی ہو، اس ضمن میں باقی ماندہ جو چار آیات
 ہیں وہ میرے اس بیان کی شاہد ہیں۔ شاہ صاحب نے السیوطی کی تسلیم کردہ ہیں
 منوع آیتوں میں سے جس طرح ہندہ کو تطبیق دی ہے اور ان کا مفسوخ نہ ہونا
 ثابت کیا ہے ان قواعد پر بڑی آسانی سے ان چار مذکورہ آیات کی بھی تطبیق ہو
 سکتی تھی۔ میرے خیال میں عالم ذہنیت کو تشریش اہل انتشار سے بچانے کے لیے
 شاہ صاحب نے یہ طریقہ اختیار کیا ہے۔ اس طرح کی ایک مثال ہمیں شاہ صاحب کی
 کتاب "المسویٰ" میں بھی ایک جگہ ملتی ہے۔ فرماتے ہیں کہ بعض اوقات شارح غیر مطہر
 چیز کو مطہر کلام پر رکھ دیتا ہے۔ اس سے مقصد یہ ہوتا ہے کہ یہ چیز جس کی
 تہذیب زیر بحث ہے، وہ نجس ہی نہیں، مگر چونکہ ذہنیت عامہ اسے نجس سمجھتی چلی
 آئی ہے۔ اہل اب اگر اس کی سبائست کا نفی کر دی جائے۔ تو ذہنیت عامہ اس
 سے اباکرے گی۔ اس لیے اس غیر مطہر چیز کے متعلق یوں کہہ دیا جاتا ہے کہ یہ
 دوسری چیز ہے جو اس کے بعد واقع ہوئی ہے، پاک ہو جاتی ہے۔ "المسویٰ کی عبارت
 حسب ذیل ہے۔ "ابراہیم بن عبد الرحمن بن عوف کی اُم ولد کا ذکر ہے کہ انہوں نے
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زوجہ محترمہ حضرت اُم سلمہ سے پوچھا کہ میں جو کچھ
 پہنتی ہوں وہ لہا ہوتا ہے اور چلنے وقت زمین پر گھسٹا پڑتا ہے۔ اور میں میلی کھیل
 جگہ میں چلتی پھرتی ہوں۔ اس کے متعلق کیا حکم ہے۔ حضرت اُم سلمہ نے فرمایا کہ
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ "یطہروہ ما بعدہ" یعنی ایک جگہ سے
 اگر میل کھیل گئی ہے تو دوسری جگہ سے گھسی کر پاک ہو جاتی ہے۔

شاہ صاحب کہتے ہیں۔ امام النووی نے "الفہام" میں لکھا ہے کہ گلی اور بازار کا کچھڑ جس کو عام طور پر نجس سمجھا جاتا ہے، نجس کے حکم میں نہیں ہے۔ کیونکہ اس سے بچنا ناممکن ہے۔ ہدایہ میں امام محمد سے مروی ہے کہ جب وہ حجاز اسلم کے شہر "مے" میں داخل ہوئے۔ اور انہوں نے وہاں میل کچیل اور کچھڑ وغیرہ کی کثرت دیکھی تو آپ نے فتوٰہ دیا کہ اس کے زیادہ گنے سے غار منورہ نہیں ہے اس سے بخارا کے کچھڑ کے غیر نجس ہونے کے متعلق قیاس کر لیا گیا۔

ربط آیات

جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، شاہ صاحب نے تفسیر ان مجید کے جملہ مطالب اور مقاصد کو باطنی علوم میں تقسیم کیا ہے۔ چنانچہ یہاں تک تفسیر ان عظیم کے بارے میں شاہ ولی اللہ صاحب کی کتابوں سے جس قدر بھی بحث کی گئی ہے، وہ تمام کی تمام ان علوم پنجگانہ کی ہی حتمی تشریح سے متعلق ہے۔ اب تفسیر ان کے اسلوب بیان اور نظم آیات کا سوال آتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ تفسیر ان نے علوم پنجگانہ کے مضامین کو ایک خاص طریقے سے بیان کیا ہے۔ اور پھر یہ مضامین الگ الگ صورتوں میں منقسم ہیں۔ بظاہر صورتوں کے مضامین میں ایسا ربط جیسا کہ عام طور پر علمی کتابوں میں پایا جاتا ہے، نظر نہیں آتا۔ آپ مولانا شبلی مرحوم کی زبان میں تفسیر ان کے مضامین کی اس ترتیب کو یوں کہہ لیجئے گویا کہ مختلف پھولوں کا ایک ڈھیر ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب عام طور پر تفسیر ان معارف کو بیان کرتے وقت آیات کے باہمی ربط اور نظم کی طرف توجہ نہیں فرماتے، ان کا کہنا یہ ہے کہ عربوں کی قوم ان پڑھ تھی، اسلئے ان پڑھ قوم کو سمجھانے کے لیے ان کی عادات اور مزاج

کے مطابق خود من کے طرز بیان اور محاورات میں مفسرین نے اپنے مقاصد بیان کئے ہیں۔ مفسرین کا اصل مقصد ان کو سمجھانا اور فن کا تذکرہ تھا۔ اس سلسلے میں مضامین کی تذکرہ یا طرز بیان کے، اظہار یعنی بات کو چھیدا کر کہنے سے بچنے کی کبھی سعی نہیں کی۔ مفسرین کے پیش نظر دراصل یہ تھا کہ جو لوگ اُس کے مخاطب ہیں، انہیں اپنے مقاصد سے آگاہ کرے اور انہیں اپنی بات ذہن نشین کرادے۔ واقعہ یہ ہے کہ مفسرین اپنے اس مقصد میں کامیاب ہوا۔ ایک علمی کتاب اگر اس طرح انسانوں کی ایک جماعت کو بلند کر دیتی ہے اور علماء اس کی افادیت اور کارآمد ہونے کا دنیا کر عینی ثبوت لے جاتا ہے، تو ظاہر ہے کہ اسے جانتے کے بعد ایک حکیم کی نظر میں اس امر کی زیادہ اہمیت باقی نہ رہے گی کہ اس کتاب کے طرز بیان میں کہاں تک تسلسل ہے۔ دراصل یہ بات ہے جس کی بنا پر ہمارے خیال میں شاہ ولی اللہ صاحب نے مفسرین معارف کی تشریح و توضیح کرتے وقت نظم و ربط آیات کے موضوع پر زیادہ توجہ نہیں کی۔ جتنے سچے "الفوز الکبیر" میں ارشاد فرماتے ہیں :-

"مفسرین کے فن علوم پنجگانہ کو اس عہد کے عربوں کے محاورہ کے مطابق بیان کیا گیا ہے۔ بعد میں متاخرین کے مل جل جس اسلوب کا رواج ہوا، مفسرین نے اپنے طرز بیان میں اس کی پیروی نہیں کی۔ یہی وجہ ہے کہ ایک بات کہتے کہتے دوسری بات بیان کر دیتے اور ایک مطلب سے دوسرے مطلب پر آنے کے لیے جو مناسبت اور ہمبند ضروری سمجھی جاتا ہے، اس کی رعایت نہیں کرتے، بلکہ جس چیز کو بند و دل کے لیے اہم سمجھا، اسے بیان کر دیا۔ اس سلسلے میں اگر کوئی بات مقدم آگئی تو اسے مقدم رہنے دیا۔ اور اگر کوئی بات فخر ہو گئی

تو اُسے مؤخر رہنے دیا۔

یعنی عبارت میں کسی بیان کی تقدیم و تاخیر مقصود اصلی نہ تھا۔ غیاطین کے لیے کسی بات کو مقدم کرنے میں فائدہ تھا تو اُسے مقدم کر دیا اور اگر اُسے مؤخر کرنے میں غیاطین کو آسانی تھی تو اُسے مؤخر کر دیا۔

مگر اس سے کوئی یہ نہ سمجھے کہ شاہ ولی اللہ صاحب تفسیر آن کی ادبی لطافت یعنی آیات کے باہمی تسبی و ربط پر نظر نہیں رکھتے۔ اصل میں شاہ صاحب کا مطلب نقطہ یہ تھا کہ سب سے پہلے تو تفسیر آن کے مطالب اور اس کی حکمت پر غور کرنا چاہیے، جسے بد قسمتی سے اکثر مفسرین فراموش کر چکے ہیں۔ بے شک ہمارے علمائے متاخرین نے تفسیر آن کی بلاغت اور اس کے تعلقات کی تشریح و بیان میں کوئی کسر نہیں اٹھا رکھی، مگر انہوں نے اس طرف توجہ نہ کی کہ وہ حکمت کے اصولوں پر تفسیر آن کے مطالب کو ذہن نشین کرانے کی کوشش کرتے۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ ان علماء کی ادبی ہونٹکانیوں کا عقل مندوں پر زیادہ اثر نہیں ہوتا۔ اور تفسیر آن کی حکمت سے اہل علم واقف نہیں ہو پاتے۔ ان کے برعکس شاہ ولی اللہ صاحب یہ کہتے ہیں کہ سب سے پہلے تو تفسیر آن کی حکمت اور اس کے معارف پر بحث کرتے ہیں، کیونکہ ان کے نزدیک تفسیر آن کا اصل مقصود ہی یہی ہے۔ اور جب وہ اس موضوع سے فارغ ہو جاتے ہیں تو پھر نمونے کے طور پر ربط آیات کے بیان میں بھی کوتاہی نہیں کرتے۔ جیسا کہ ”فتح الرحمن“ میں سورۃ بقرہ کی آیت ”یٰٰہِیْ اِسْرَآئِیْلُ اذْکُوبُوا الْجُمُوعِی السَّحٰبِی الْفُتٰی حَسْبُکُمْ وَاَوْفٰی الْاِیْمٰہِیْ اَدُوْیْ بِحَقِّہِکُمْ.....“ (۱۴) کے حاشیہ سے صاف ظاہر ہوتا ہے۔ شاہ ولی اللہ صاحب کے بعد ان کے صاحبزادے شاہ عبدالعزیز آتے ہیں۔ وہ اپنی تفسیر ”فتح العزیز“ میں ربط آیات پر التزام سے بحث کرتے ہیں۔ چنانچہ شاہ ولی اللہ صاحب کے اتباع

میں سے ربط آیات کے فن کے بیان میں شاہ عبدالعزیز نے خاص طور پر سبقت کہ
 ربط و نسق آیات کے سلسلے میں شاہ ولی اللہ صاحب کے نقطہ خیال کو جہاں
 تک میں سمجھ سکا ہوں اس بارے میں میری رائے یہ ہے کہ شاہ صاحب فسران کے
 مذکورہ بالا علوم پنجگانہ کے بیان میں ترتیب اور ربط کے قائل نہیں ہیں۔ مثلاً یہ کہ
 فسران میں جس قدر احکام ہیں، وہ ایک جگہ بیان کیے گئے ہوں۔ اس کے بعد
 یہود و نصاریٰ، مشرکین اور منافقین سے بحث و مناظرہ کا باب خاص ترتیب سے
 آئے۔ بعد ازاں تذکیر بالاداء اللہ کا ذکر ہو۔ پھر آیات اللہ کا۔ اور اسی طرح تذکیر
 بالامت و بالبدعہ کا۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ شاہ صاحب آیتوں اور سورتوں
 میں ربط کا انکار کرتے ہیں۔ مثلاً سورہ بقرہ کی آیت "یٰٰہٰی اِسْرَآئِیْلُ" میں
 کا اوپر حوالہ دیا جا چکا ہے، اس پر جو حاشیہ ہے اس میں شاہ صاحب کی
 تشریح ملاحظہ ہو۔ فرماتے ہیں :-

"مترجم کے نزدیک یہاں سے لے کر سیقول السفہاء تک جو کچھ
 بیان کیا گیا ہے، اس کا خلاصہ مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس امر کی طرف
 اشارہ فرماتے ہیں کہ ہمارے پیغمبر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت
 نتیجہ ہے حضرت ابراہیم کے دُعا کا جو تو رات میں مذکور ہے۔ نیز
 اللہ تعالیٰ یہاں حق تعالیٰ کو ترجیح دیتے ہیں اور بتاتے ہیں، کہ بعثت محمدی کا مقصد اسی
 طرح بھی کا تھا ہے۔ ہم یہ دیکھیں کہ اس قول کی بھی تردید کی گئی ہے کہ حضرت یعقوب علیہ السلام
 وقت نبی اسرائیل کو یہودیت کی وصیت کی تھی۔ ازاں بعد انبیاء میں تفریق کرنے کی
 ممانعت کی گئی ہے۔ یعنی یہ کہ آدمی ایک کو مانے، اور دوسرے
 کا انکار کرے۔"

انفرن شاہ ولی اللہ صاحب نے فسران کے اس طویل مضمون کو ذرا سی تشریح

سے مربوط بنا دیا ہے، اور اس طرح ان آیات میں ایک دوسرے کے ساتھ
رابطہ اور تناسب پیدا ہو گیا ہے۔

میری توجہ شروع ہی سے قرآن کی آیات اور سورتوں کے باہمی ربط و تناسب
کی طرف رہی ہے۔ چنانچہ آہستہ آہستہ اس سلسلے میں بعض بعض لطیف نکات میری سمجھ
میں آتے گئے ہیں۔ مولانا شیخ الہند سے اس کا ذکر کیا تو حضرت نے اس ضمن میں
مجھے بعض نادر فوائد تلقین فرمائے۔ مثلاً ایک غزوہ کا ذکر کرتے ہوئے قرآن کے
اندر ربنا یعنی سُورہ کی حرمت کا مسئلہ آگیا ہے۔ حضرت مولانا نے غزوہ بدر کے
حالات کے ساتھ ربنا کے مضمون کا ایسا لطیف ربط بیان فرمایا کہ دوسری تفسیر
میں کہیں نہیں ملتا۔ مولوی احمد علی صاحب نے مجھ سے سن کر اسے اپنے قرآن کے
حاشیے میں نقل کر دیا ہے۔ مولانا شیخ الہند نے مجھ سے ایک دفعہ فرمایا کہ جن لوگوں
نے ربط آیات پر بحث کیا ہے، ان کی یہ بحث اس قدر سرسری ہے کہ اس سے کہیں
بہتر ہوتا کہ وہ اس میں قدم ہی نہ رکھتے۔ لیکن چونکہ یہ مسئلہ بڑا اہم تھا، اور
اس کے لیے زیادہ وقت کی ضرورت تھی؛ اس لیے حضرت خود اس طرف توجہ نہ
کر سکے۔

قرآن کی آیات دُوسرے میں ربط کے فن کی طرف میری توجہ سب سے پہلے اس

۵ صحابہ کرام نے جنگ احد میں شہیدوں کی حالت زار دیکھی تو کہا: "لَسْ بَيْنَنَا" یعنی ہم اپنے مقتولوں کا
زیادہ سے زیادہ بدلہ لیں گے۔ اسی پر خدا تعالیٰ نے فرمایا کہ جب معمولی لہجہ میں تم
رہو اور زیادتی کو ناجائز قرار دے چکے ہو تو یہاں پھر زیادتی کو کیسے جائز قرار دیتے ہو! اصنافِ
مصنوعہ کا یہ مطلب لینا کہ رہا کھانا تو جائز ہے مگر اصنافِ مصنوعہ حرام ہے، بالکل غلط ہے
کیونکہ رہا رہا رسول کی حرمت سورہ بقرہ میں صاف طور پر واضح کر دی گئی ہے۔

وقت مبذول ہوئی جب جلال الدین السيوطی کی کتاب "الاتقان فی علوم القرآن" پڑھتے وقت قاضی ابوبکر ابن العربی کا ایک مقولہ میری نظر سے گزرا، جس میں وہ منسلک ہیں کہ ہم نے ربط آیات کے ضمن میں بڑے بڑے علوم کا دفتہ پایا۔ لیکن جب لوگوں کو ان چیزوں کا طالب نہ دیکھا تو ہم نے ادھر سے توجہ بٹالی۔ میں ربط آیات کے مسئلہ پر تقریباً چالیس برس سے غور کر رہا ہوں۔ اس سلسلے میں میں نے شاہ ولی اللہ صاحب کی حکمت کی روشنی میں تفسیران مجید کے چند مقامات معین کیے ہیں۔ پھر ان کے پیش نظر میں نے تفسیران کی سر ایک صورت کا ایک خاص موضوع اور اس کے لغوی مضمون کا تعین کیا۔ اور اس طرح میں سورتوں میں تسلسل قائم کرنے میں کامیاب ہو سکا ہوں۔ تفسیران معارف و مطالب میں اس بحث و تحقیق کے ضمن میں مجھے شاہ ولی اللہ صاحب کے علاوہ کسی اور حکیم کے افکار سے حد لینے کی ضرورت نہیں پڑی۔ میں نے تفسیران سے جو کچھ اخذ کیا ہے اور جو بھی معانی مضامین تفسیران سے استنباط کیے ہیں، مجھے ان کے تعین اور تائید کے لیے شاہ صاحب کی حکمت سے باہر جانے کی ضرورت پیش نہیں آئی۔

قرآن مجید کی کسی آیت کی تفسیر میں جہاں کہیں میں نے عام مفسرین سے اختلاف کیا ہے وہاں میں نے شاہ ولی اللہ صاحب کے اصول کو اپننے لیے سند مانا ہے۔ بعض ایسے مواقع بھی ہیں کہ میں نے شاہ عبدالعزیز، شاہ رفیع الدین، مولانا اسماعیل شہید اور مولانا محمد قاسم کے اقوال کو حجت بنایا ہے۔ اور شاید وہاں ہی ایسا ہوا ہے کہ میں نے محض اپنے فکر و رائے کی بنا پر وہی مفسرین سے اختلاف کیا ہو۔ جہاں کہیں اس طرح کی کوئی بات ہے، میں ایسے مواقع پر صراحتاً بتا دیا کرتا ہوں کہ یہ میرا سوچا ہوا بات ہے۔ سننے والوں کو اختیار ہے کہ وہ اسے قبول کریں یا رد کر دیں۔ مگر جن چیزوں میں ائمہ اور اساتذہ کی سند موجود ہو۔ اور ان کی تفسیر صحیح اور تفسیر کے مطابق آیات میں تناسب اور ربط پیدا ہو سکے تو میرا جی چاہتا ہے کہ

اہل علم اس کے قبول کرنے میں ابا نہ کریں۔

اسلام کا قانون اساسی

علمائے اصول فقہ کے نزدیک اصول دین چار ہیں۔ کتب الہی قرآن مجید۔ سنت اجماع اور قیاس۔ لیکن درحقیقت یہ تعبیر ٹھیک نہیں۔ جہاں تک قیاس کا تعلق ہے، اصول دین کے اعتبار سے اس کی اپنی کوئی مستقل حیثیت نہیں کیونکہ قیاس تو وہی معتبر ہوگا جو کتاب سنت اور اجماع سے استنباط کیا گیا ہو۔ اس کے بعد تین اصول رہ جاتے ہیں۔ شاہ ولی اللہ سنت کو قرآن سے مستنبط مانتے ہیں لیکن ان کے نزدیک استنباط کا طریقہ وہ نہیں ہے جوائمہ فقہاء میں مروج ہے چنانچہ شاہ صاحب بے شکمت کے اصول پر استنباط کرنے کے طریقے اور ان کے اصول بھی مقرر رکھے ہیں۔ خیر کثیر میں انہوں نے اس مسئلے کی مزید تفصیل کی ہے۔ سنت کے متعلق شاہ صاحب کے اس نظریہ کو تسلیم کر لیا جائے تو اصول دین کے لحاظ سے اس طرح سنت کی حیثیت ایک مستقل اصل کی نہیں رہتی، بلکہ وہ تسنن ہی کا تشریح اور تفصیل بن جاتی ہے۔

باقی رہ گیا اجماع کا معاملہ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد سے خلافت راشدہ کے دور اتفاق کے آخری وقت یعنی شہادت عثمان (۳۵ء) تک شاہ صاحب کی تحقیق میں مسلمانوں میں کبھی اختلاف نہیں ہوا۔ اس دور کو وہ دور اجماع کہتے ہیں۔ اس کی تفصیل انہوں نے اپنی کتاب "ازالتہ الخوا" میں پیش کی ہے۔

۵۔ اس کی سند شاہ صاحب کی عبارت میں مجھ کو نہیں ملے۔ مولانا سند صیوائے میں کہ شاید الفاظ البکر میں اس کا ذکر ہے۔ نور الملی العلوی

شاہ صاحب اس دور کو "خیر القرون" قرار دیتے ہیں۔ ساری دنیا جانتی ہے کہ اس دور میں مسلمانوں کے پاس اسامی قانون کے طور پر سوائے تشریحات مجید کے اور کوئی لکھی ہوئی چیز نہیں تھی۔ اس لیے ان کا دلدرد مدار یا تو تشریحات مجید پر تھا یا اس سنت پر جو قرآن مجید سے استنباط کی گئی تھی۔ اور ایک لحاظ سے یہ تشریحات مجید کی عملی تشریح اور تفصیل ہی تھیں ان حالات میں ظاہر ہے جو بھی فیصلے ہوئے ان سب کا دلدرد مدار کتاب و سنت پر تھا۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ علمائے اصول فقہ کے چٹنی کردہ چار اصول دین میں سے قیاس تو کسی صورت میں بھی اصول میں سے شمار ہی نہیں ہو سکتا اس کے بعد اجماع ہے۔ اجماع کے متعلق ہم ابھی بیان کر آئے ہیں کہ اس کا دلدرد مدار سلسلے کا سارا کتاب و سنت پر ہے۔ سنت کے ارے میں شاہ صاحب کی رائے یہ ہے کہ یہ تشریحات مجید سے مستنبط ہے۔ مختصر یہ ثابت ہوا کہ دین کی اصل صرف تشریحات مجید ہے اور تشریحات ہی دین کا قانون اسامی ہے۔ اور اسی پر دین کا تمام تر انحصار ہے۔ وما یستنبط عن الہدی ان ہد الارواح یوحیٰ میں "حور" سے مراد تشریحات مجید ہے۔ یعنی مطلب یہ ہے کہ ہدایہ دین کے معاملے میں اپنی خواہش کی بات نہیں کہہ سکتے یعنی اس میں رسول کی ذاتی خواہش کا کوئی دخل نہیں۔

تشریحات سنت اور اجماع کی مثال یوں سمجھئے کہ ایک اسامی قانون ہے۔ ظاہر ہے اس اسامی قانون پر جب عمل دلدرد شروع ہوتا ہے تو حاکمین کی حالت کے مطابق چند تمہیدی قوانین بنا سنے پڑتے ہیں فرق یہ ہوتا ہے کہ یہ قانون اسامی غیر مستقبل ہے۔ اور تمہیدی قوانین ضرورت کے وقت بدلے جاسکتے ہیں۔ ہم ان تمہیدی قوانین کو سنت کہتے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے بعد حضرت عثمانؓ کا شمار ایک مسلمانوں کی مرکزی جماعت نے باہم اصلاح و شعور سے بالاتفاق ان تمہیدی

قوانین کا تشکیل کی معنی۔ بعد میں جوں جوں زمانہ گزرتا جاتا ہے اور نئی نئی ضرورتیں پیدا ہوتی ہیں۔ قوانین کے مطابق تمہیدی قوانین کی بھی امداد اور تشریحیں کرنی پڑتی ہیں۔

تسْران مجید میں نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کو مشا اور حد فی الامور یعنی جب کوئی معاملہ درپیش ہو تو صحابہ سے مشورہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ بعض لوگوں نے اس کے یہ معنی کئے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ضروری ہینیں تھاکہ وہ صحابہ سے مشورہ کرتے۔ یہ آپ کا مرضی پر منحصر تھا کہ اگر چاہتے تو مشورہ کر لیتے اور اگر نہ چاہتے تو نہ کرتے۔ امام ابو بکر جصاص رازی متوفی ۳۲۰ھ نے اپنی تفسیر مسکتی احکام التسْران میں اس رائے کی بڑی تفصیل سے تردید کی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کی طرف سے مامور تھے کہ آپ کی صحبت اور تعلیم سے صحابہ کی جو جماعت تسْران پر عمل کرنے کے لیے تیار ہوئی تھی اور جسے تسْران نے السابقون الاولون من المهاجرین والانصار کا نام دیا ہے، آپ ان سے مشورہ فرماتے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان السابقون الاولون من المهاجرین والانصار کے مشورے سے جو تمہیدی قانون بنائے وہ سنت ہے۔ سنت کو جملے فقہائے حنفیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفاء راشدین میں مشترک مانتے ہیں۔ اور اس مسئلے میں ہماری رائے بھی یہی ہے۔ یہ سنت جیسا کہ ہم ابھی بیان کر چکے ہیں، تسْران ہی سے استنباط کی گئی ہے۔ آج کل کی اصطلاح میں اس کو بانی لاز کہاجاتاہے۔ جیسے "تفسیریت ہند" اصل ہے اور اس کا ضابطہ فوجداری "بانی لاز" اول قانون ہے۔ اور "بانی لاز" اس کی تفصیل۔ اجماع سے مراد یہ ہے کہ مشورہ سے اکثریت رائے سے اور کثرت

جو فیصلہ ہو، وہ اجماع ہے۔ قیاس کی ضرورت اس لیے پیش آتی ہے کہ نئے زمانے میں نئی نئی ضرورتوں سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ اور ان کے لیے لازمی ہوتا ہے کہ "نئے نئے بانی لاز" بنائے جائیں۔

اس تمام تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ تشرآن مجید کی حیثیت قانون اساسی کی ہے۔ یہ غیر متبدل ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت اور تعلیم سے اس قانون اساسی پر عمل کرنے والی صحابہ کی ایک جماعت تیار ہوئی تھی، جسے "تشرآن میں" السابقون الاولون من المهاجرین والانصار کے نام سے یاد کیا گیا ہے۔ اس جماعت نے تشرآن کی روشنی میں اور اس سے استنباط کر کے جو تہدیدی قوانین بنائے، وہ بھی سنت میں داخل ہیں۔ یہ جماعت حضرت عثمان کی شہادت تک متفق اور متحد رہی۔ چنانچہ ان کا یہ دو "خیر القرون" کہلاتا ہے۔ اس دور میں اختلاف سے پہلے پہلے جو فیصلے ہوئے، وہ سب مسلم اور مستند ہیں۔

حضرت عثمان کے بعد تشرآن و سنت اور اس "خیر القرون" کے اجماعی فیصلوں کی اساس پر ہر زمانے کے لیے "نئے نئے بانی لاز" بنتے رہے۔ ان بانی لاز بنانے والوں کو تشرآن نے "والذین اتبعوہم باحسان" کا نام دیا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہوتا ہے "السابقون الاولون من المهاجرین والانصار والذین اتبعوہم باحسان رضی اللہ عنہم ورضوا عنہ"۔ مہاجرین اور انصار میں جو سابقین اولین ہیں، نیز جہان کے بعد آئے اور انہوں نے نیک کاموں میں ان کی پیروی کی ان سب سے اللہ راضی ہوا اور یہ سب کے سب اللہ سے راضی تھے۔ مختصراً اصل قانون اساسی تو معین ہے۔ "بانی لاز" اس وقت اور تھے۔ اور اس وقت اور ہوں گے۔ ان میں زمانے کی ضرورتوں کے مطابق فسر دی

تبدیلیاں ہوتی رہیں گی۔ اور نئی تمیز پیش آنے والی صورتوں کے متعلق پہلے احکام سے مزید قاعدوں کا استخراج ہوتا رہے گا۔ اسی کا نام فقہ ہے۔

الفرع الاسلامی کا اساسی قانون صرف تشریٰ ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم اور تزکیہ سے اس اساسی قانون پر عمل کرنے والی ایک جماعت بنی جس کا مرکز نبی جلیلہ جابرین اور انصار کا پہلا طبقہ تھا۔ ان کا ہر قول و فعل خدا تعالیٰ کے ہاں پسندیدہ تھا۔ جابرین اور انصار کے اس طبقے کا عہد حضرت عثمان کی شہادت تک رہا۔ اس زمانے میں ان لوگوں نے جس طرح تشریٰ پر عمل کیا، اور تشریٰ کے اساسی قانون سے جو احکام مستنبط کئے، ان کا اتباع قیامت تک مسلمانوں کے لیے ضروری ہے، جو چیسز اس دور اتفاق اور زمانہ وفات میں متعین ہو گئی، اس کو اسی شکل میں اور اسی معنی میں قائم رکھنا "اتباع بالا حسان" ہے۔

اب جو نئی حالتیں پیش آئیں گے تو مسلمانوں کی اس جماعت کا جو "اتباع بالا حسان" پر عامل ہوگی۔ اور تشریٰ کے اساسی قانون کو نافذ اور رائج کرنا چاہے گی، فرض ہوگا کہ وہ نئے زمانے کے تغیرات پر بحث کرے۔ اور جس طرح جابرین اور انصار میں سے سابقین اولین نے تشریٰ کے اساسی قانون سے استنباط کر کے اپنے لیے احکام و قواعد بنائے تھے، اسی طرح "اتباع بالا حسان" پر عمل کرنے والی یہ جماعت اپنے لیے تفصیلی احکام کا استخراج کرے۔ یہ اس دور کا اجماع ہوگا۔ اس ضمن میں "متبعین بالا حسان" کے ان اجماعی فیصلوں کو نافذ ضروری ہے۔

حاصل مدعا یہ کہ تشریٰ کے اساسی قانون پر حکومت قائم کرنے والی جماعت کے متفقہ یا اعلیٰیت کے فیصلوں کا نام اجماع ہے۔ یہ اجماع آج بھی ہو سکتا ہے اور ہمیشہ ہوتا رہے گا۔ یہ کسی خاص زمانے یا عہد تک محدود نہیں۔ البتہ شرط یہ ہے

کہ یہ اجماع "اتباع بالا احسان" پر عمل کرنے والی جماعت کا ہو یعنی وہ جماعت
 تشران کے ساتھ ساتھ رسول اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام نیز مہاجرین اور انصار
 کے عہد وفاق کے فیصلوں کو بھی اپنے لیے سمجھتا ہے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ ان
 کے یہ فیصلے دراصل تشران سے علیحدہ کوئی چیز نہیں۔ بلکہ یہ تو محض "بائی لاز"
 تھے، جو اساسی قانون یعنی تشران کا کسی تفصیلات تھے۔ چنانچہ جس طرح ان
 مہاجرین اور انصار نے اپنے لیے "بائی لاز" یا تمہیدی قوانین بنائے، اسی طرح
 "اتباع بالا احسان" پر عامل جماعت آج بھی اساسی قانون یعنی تشران مجیدہ اور اول
 کے اجماع یعنی ان "بائی لاز" یا تمہیدی قوانین یا سنت سے استنباط کر کے اپنے
 لیے تشریحی "بائی لاز" بنا سکتی ہے۔ اور یہ سلسلہ ہمیشہ ہمیشہ تک جاری رہ سکتا ہے۔
 درہنہ ظاہر ہے کہ اگر اس طرح اجماع کی اجازت نہ ہو اور تشران کے اساسی قانون
 پر عمل کرنے والوں کو نئے زمانے کے نئے حالات کی مناسبت سے اپنے لیے
 تشریحی قوانین بنانے منع ہوں تو کوئی نظام جو ترقی پذیر ہے، اور کوئی جماعت
 جو ترقی کرتی رہے، زیادہ دیر تک زندہ نہیں رہ سکتی۔

لیکن اس ضمن میں یہ بات بھی واضح رہے کہ دین اسلام کا اساسی قانون صرف
 تشران ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور مہاجرین و انصار میں سے سابقین
 اولین کے عہد وفاق تک کے تمام فیصلے جسے ہم سنت کہتے ہیں، اسی اساسی
 قانون کے تحت ہی اصل دین صرف تشران ہے۔ اور یہ سنت ان کی عملی
 تفصیل ہے۔ اس سنت کا تعین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نیز مہاجرین اور
 انصار میں سے جو سابقین اولین تھے، ان کے اجماع سے ہوا، یعنی اجماع فی نفسہ
 دین کی کوئی مستقل اصل نہیں۔ بلکہ یہ تشران کی حکومت قائم کرنے والی جماعت
 کے اتفاق کا نام ہے۔ تشران مجیدہ کو اس شکل میں کہ صرف وہی دین اسلام کا اساسی

تافرن ہے۔ اور اسی پر دین کا تمام تر انحصار ہے اور سنت یعنی اسلام کے دورِ اول کا اجماع اور فقہ یعنی نماز، ما بعد میں اس دور کے ”اتباع بالا احسان“ کرنے والوں کا اجماع، یہ سب کے سب تشرآن کے اساسی قانون کہتے ہائی لازم اور لازم بھی، ہائی لازم، ہیں، ہمارے نزدیک امامِ دلی اشدِ دہلوی کی ہی وہ شخصیت ہے جس نے تشرآن کو اس شکل میں مسلمانوں سے متعارف کرایا ہے۔

تشرآن کا نصب العین

شاہِ دلی اللہ صاحب نے اپنی کتاب ”حجۃ اللہ الباقیہ“ کے باب ”الحاجۃ الی دین ینسخ الا دیان“ (ایک ایسے دین کی ضرورت ہے، جو سب ادیان کو مٹوٹ کر دے)، میں اس امر کی وضاحت کی ہے کہ تشرآن کا مقصد اور نصب العین کیا ہے۔ اس کے بعد آپ نے ”ازالۃ الخفا میں“ ”هو الذی اودسل رسولہ بالہدنی و دین الحق ینظہرہ علی الدین کلہ“ کی تفسیر کرتے ہوئے اس بیان کی مزید تفصیل کہ ہے تشرآن کے مطالب و معارف میں یہ بحث کہ آخر تشرآن کا نصب العین کیا ہے اور وہ دنیا میں کیا کرنا چاہتا ہے، بڑی اہمیت رکھتی ہے۔ شاہِ دلی اللہ نے اس بارے میں جو کچھ فرمایا ہے، وہ ان کے علمی کمالات اور نفاذ میں سے ہے۔ یہ سوال کہ اس دین کو پہلے تمام ادیان پر فوقیت دینا کیوں ضروری تھا؟ اور پھر کیا یہ دین واقعی باقی تمام دینوں پر غالب آیا، یا غلبے کا یہ وعدہ محض ایک امیرِ انصاف خیال ہی بن کر رہ گیا، حجۃ اللہ اور ازالۃ الخفا میں مذکورہ بالا باتوں کو بڑھ دیا جائے تو اوپر کے دو سوالوں کا تشفی بخش جواب مل جاتا ہے۔ اب اگر تشرآن کے مقصد اور نصب العین کا تعین ہو جائے اور اس بات کی بھی تحقیق ہو جائے کہ تشرآن اپنے مقصد جس کہاں تک کامیاب ہو چکا ہے تو اس سے قرآن

کی حکمت بھی اسی طرح پر معین ہو جاوے گا ہے شاہ صاحب نے تشریح کی اس حکمت کی مزید تشریح "حجۃ اللہ الباطنہ" کے باب "آقا زادہ رتقاآت" میں کی ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب نے تشریح شریف کا جو نصب العین معین فرمایا ہے، وہی ان کی حکمت کی اساس ہے۔ جب ہم "فلسفہ ولی اللہ" کا نام لیتے ہیں تو اس سے ہماری مراد حکمت ہے، جو شاہ صاحب کے نزدیک تشریحی مقاصد کا لب لباب ہے۔ یہ حکمت اتنی ہی قدیم ہے، جتنی کہ خود یہ دنیا ہے۔ دنیا کی ارتقائی تاریخ کے ساتھ ساتھ اس حکمت نے کیسے کیسے ترقی کے مراحل طے کیے۔ شاہ صاحب نے اپنی کتاب "تأویل الاحادیث" میں اس پر بحث کی ہے۔ حضرت آدم علیہ السلام کے زمانے میں زندگی کے کیا کیا ضابطے اور شرائط تھے۔ ان سے کس طرح اس جہد کی حاجت پوری ہوتی تھی۔ پھر اس کے بعد جیسے جیسے انسانیت ترقی کرتی گئی، اور اس کے ساتھ ساتھ انکار و خیالات میں بھی تبدیلیاں ہوتی رہیں، فلسفہ ولی اللہ ان مسائل پر بحث کرتا اور ان سب کے حل پیش کرتا ہے۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام سے پہلے جو دور تھا، شاہ صاحب اسے صائبی کا دور قرار دیتے ہیں۔ اسی دور میں آدم، ادریس اور نوح علیہم السلام ہوئے۔ شاہ صاحب نے اپنی کتاب "تأویل الاحادیث" میں اسی دور کی پوری تشریح کی ہے۔ ان کے نزدیک ادریس علیہ السلام طبعیات، ریاضیات اور الہیات کے بانی تھے۔ یہ حکمت اتنی ہی عالمگیر ہے، جتنی کہ نزد انسانیت ہے۔ اس کا مرکز کبھی ہند ہوا کبھی ایران اور کبھی یونان۔ یہ سب صائبی مراکز تھے۔ پھر حضرت ابراہیم علیہ السلام آئے، میں اور یہاں سے صغیر دور شروع ہوتا ہے۔ صغیر یعنی امت ابراہیمی کے پیر و اسی صائبی فلسفے کو دوسرے رنگ میں بدل دیتے ہیں۔ یہ تبدیلی کیسے ہوئی! اسی کے سبب کیا تھے! اور کس شکل میں ہوئی! "تأویل الاحادیث" میں شاہ صاحب نے بڑی تفصیل سے

اس پر بحث کی ہے۔ انسانی منکر کے ارتقائی تاریخ کا اس طرح تجزیہ کرنے سے خود انسانیت کی حقیقت اور مابینیت واضح ہو جاتی ہے۔ ابراہیم جان سکتے ہیں کہ انسان کیا ہے اور انسانیت کا کیا مقصور ہے؟ مختصر یہ کہ صاحب کی اس حکمت کا خلاصہ یہ ہے کہ انسانی منکر کا ارتقاء روز اول سے ہی مسلسل چلا آتا ہے۔ دورِ صابین میں بھی یہی منکر تھا۔ پھر عینی دور میں اس نے دوسری صورت اختیار کی اور واقعہ یہ ہے کہ۔

دم بدم گر شود لباس بدل مزد صاحب لباس راجہ خلل
ہمارے بعض دوسرے حکمائے اسلام نے بھی اس مسئلے پر بحث کی ہے۔ لیکن انہوں نے اس سلسلے میں بہت تھوڑی سی چیز پر اکتفا کر لیا۔ اسی لیے وہ قرآن شریف کی سورہ انفام کو کبھی قابلِ اطمینان طریقے سے حل نہیں کر سکے۔ اس مسئلے کو پوری طرح سمجھنے کے لیے شاہ صاحب کی جملہ کتابوں کو عام طور پر اذنیہ فیہات الہیہ اور ”بدور بازغہ کو خاص طور پر بار بار پڑھنا چاہیے۔

سورہ انفام میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کے ذکر میں آیا ہے کہ انہوں نے رات کو ستارہ چمکتے ہوئے دیکھا تو فرمایا کہ یہ میرا رب ہے۔ جب ستارہ ڈوب گیا اور چاند نکلا تو کہنے لگے کہ یہ میرا رب ہے۔ چاند کے بعد سورج نکلا تو فرمایا کہ یہ سب سے بڑا ہے یہ میرا رب ہے۔ لیکن جب سورج بھی غروب ہو گیا تو کہنے لگے کہ میں ان ڈوبنے والوں کو پسند نہیں کرتا میں تو اس ذات کی طرف منہ کرتا ہوں جس نے زمین اور آسمان کو پیدا کیا۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام نے ستارے کو رب کیوں کہا؟ اور ستارے کے بعد چاند کو اور چاند کے بعد سورج کو رب کیوں کہنے لگے۔ بے شک ہمارے مفسرین نے اس عقدہ کو طرح طرح سے حل کرنے کی سعی کی ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان کی یہ کوششیں

کسی طرح بھی کامیاب نہیں کی جاسکتیں۔ سورۃ "انعام" کی ان آیات کا صحیح مطلب اس وقت تک سمجھ میں نہیں آسکتا جب تک کہ انسانیت کا ارتقائی منسکر پیش نظر نہ ہو۔ اہم یہ نہ جان لیں کہ پہلے پہلے انسان مظاہر قدرت میں خداوندی جلوہ کو ذاتِ اقدس کا مترادف ماننا تھا۔ یہ انسانیت کا حاضمی دور ہے۔ اس کے بعد قلبِ انسانی ذاتِ خداوندی کا جلوہ گاہ بناتا ہے۔ یہ حقیقت ہے۔

الفرق من شاہ ولی اللہ صاحب نے قرآن کے نصب العین کا تعین کرتے ہوئے اس امر کی بھی وضاحت کی ہے کہ قرآن کی اساسی حکمت کیا ہے۔ چنانچہ "تأویل الاحادیث" میں آپ نے ابراہیم علیہ السلام سے لے کر سرورِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم تک تمام انبیاء کو اُن کی زندگی کو اسی حکمت کے نظر سے دیکھا ہے۔ اور ان کی تعلیمات کو تدریجی ترقی کے اسی اصول پر حل کیا ہے۔ ہم نے متقدمین میں سے کسی حکیم کے ان اس اہم مسئلے کو اس طرح مدون نہیں پایا۔ ہمارے نزدیک یہ شاہ صاحب کا سب سے بڑا علمی کمال ہے۔ اہم اسی لیے ہم ان کو امام کہتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ ان کے نام کے ساتھ امام کے لفظ کا اضافہ کیا جائے۔ بات یہ ہے کہ اگر ہم نے شاہ ولی اللہ صاحب کو اس بنا پر کہ انہوں نے قرآن کی اس اساسی حکمت کا تعین کیا ہے، امام مان لیا۔ تو اس سلسلے میں لامحالہ منصبِ امامت کے اصل سبب کی طرف ہر طالبِ علم کی توجہ لطافتِ جوگی اور اس طرح فلسفہِ دلِ الہی کی اس اہمیت کو عام اہل علم بھی جاننے لگیں گے۔

یہاں ہم ایک بات کھول کر کہہ دینا چاہتے ہیں۔ اگر کسی صاحبِ شکر یا عالم کو اوپر کے مسئلہ بیان میں کسی جھٹے سے اختلاف ہو تو ہمارے نزدیک اس کا اختلاف کرنا کوئی خبیثوب بات نہیں۔ ہم شاہ صاحب کی امامت پر محض اس بنا پر زور دیتے ہیں کہ انہوں نے انسانی منسکر کو از اول تا آخر ایک تاریخی

تسلل میں مرتب کر دیا گیا ہے، جس کی وجہ سے ان تمام انبیاء کی تعلیم میں جی کا ذکر
تسلسل میں ہے، نہ کہ کسی وحدت پیدا ہو جاتی ہے۔ انسانی فکرمیں
تدریجی ترقی کا تین اہم حصے قرآن سے اس کی مطابقت کرنا یہ خصوصیت ہے
شاہ ولی اللہ صاحب کے کمال علم کی، جو انہیں قدرت کی طرف سے دویت ہوئی۔
اور اسی بنا پر ہم انہیں امام مانتے ہیں۔

جہاں تک ہمارا علم ہے ہم نے کسی بڑے امام کے ہاں اس طرح کا جامع فکر
جو تمام انبیاء کی تعلیمات کو ایک رشتہ خیال میں پروردے۔ اور ان میں تاریخی تسلسل
اور تدریجی ارتقاء ثابت کرے، نہیں دیکھا۔ ہماری رائے یہ ہے کہ اگر شاہ
صاحب کی اس حکمت کو تحقیق سے سمجھ لیا جائے تو تسلسل عظیم تحت اللفظ
بڑھ کر بھی سمجھ میں آ سکتا ہے۔ اور اس کی چار ضرورت نہیں رہتی کہ آدمی کسی
زائد تفسیر کا محتاج ہو۔

علم حدیث

حدیث کی علمی حیثیت

امام ولی اللہ صاحب، جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، اُنت کے تمام ابواب کو تفسیر قرآن عظیم سے مستنبط مانتے ہیں۔ لیکن ان کے نزدیک انبیاء کا استنباط کرنے کا طریقہ ائمہ فقہاء کے اصول فقہ سے مختلف ہے۔ چنانچہ وہ خیر کثیر میں فرماتے ہیں کہ میں کتاب الصلوٰۃ کے متعلق تمام صحیح حدیثوں کو تفسیر قرآن سے استنباط کرنے پر قادر ہو گیا ہوں۔ میرا جی چاہتا ہے کہ اس موضوع پر ایک مستقل رسالہ لکھ دوں۔

”خیر کثیر“ کی عبارت ملاحظہ ہو :-

”علم حدیث میں سے ایک تفسیر قرآن کا تفسیر اور اس سے استنباط کرنے کا علم ہے۔ بے شک یہ علم بہت بڑا علم ہے۔ ہم یہاں اختصار کے طور پر اس کو مختصر سا بیان کرتے ہیں۔ بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تفسیر قرآن مجید میں بعض چیزیں کہ تعین اور خاص تشریح کے بغیر عمومی اور مطلق

پیرایہ میں بیان کر دی ہیں۔ جیسے صلوٰۃ، عذر کو لاؤ، مثلاً اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: ”سبح اسم ربك الاعلیٰ و سبح محمد ربك“ وغیرہ۔ اب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ کیا کہ صلوٰۃ کا ذکر تشرآن میں مطلق تھا۔ آپ نے اس کے لیے وقت معین فرمادیئے۔ ”نیز نماز کے ضمن میں تشرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ ”قوموا و ذکرہ“ اقل ما اوحی الیک“ ”و امرکعوا و اسجدوا“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تشرآن کے ان حکموں کو نماز کے ارکان کی شکل دے دی۔

”تشرآن میں دن رات کے بعض اوقات کی قسم کھائی گئی ہے مثلاً ”الفجر و الضحیٰ و اللیل و الاسجیٰ و الشفق و لیل و لیل“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان آیات سے استنباط کیا کہ یہ نماز کے اوقات ہیں۔ چنانچہ اس کی تفصیل کتب احادیث میں ملے گی۔

”تشرآن میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ اس کے نام کی کبھی تسبیح کی جاتی ہے اور کبھی اس کے احسانات کا شکریہ ادا کیا جاتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ نماز ”سُبحی“ یعنی بغیر بلند آواز کے بھی ہوتی ہے۔ اور ”جہری“ یعنی بلند آواز کے ساتھ بھی ہوتی ہے۔ بغرضیکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا تشرآن مجید سے سنت کے استنباط کرنے کا یہ طریقہ تھا۔ چنانچہ کتاب و صلوٰۃ کے ضمن میں جتنی حدیثیں وارد ہیں، ہم نے ان سب کا احاطہ کر کے دیکھا ہے کہ یہ سب کی سب تشرآن مجید سے مستنبط کی گئی ہیں۔ لیکن ان کے استنباط کا طریقہ مسکمانہ ہے۔ خدا نے چاہا تو ہم سب باتوں کو مستقل رسالہ میں مرتب کر دیں گے۔

قصہ مختصر۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن عظیم سے خود سچ کر جیسا کہ شاہ ولی اللہ صاحب کے رائے ہے، یا مستقل وحی سے اخذ کر کے جیسا کہ امام اہل مسلم کہتے ہیں قرآن کی تعلیمات پر عمل کرنے کے لیے ایک مفصل نظام ترتیب فرمایا۔ اس نظام کی تفصیلات کو جسے ہم سنت کہتے ہیں علمائے حدیث نے بڑی محنتوں کے بعد دو سو برس کے عرصے میں احادیث کی کتابوں میں جمع کر دیا۔ اس طرح انبیاء کے حالات زندگی جمع کرنا پہلے زمانے میں بھی رائج رہا ہے۔ اس سلسلے میں سطعات میں شاہ صاحب تصریح کرتے ہیں کہ ایسی وحی جس کے الفاظ اور معانی دونوں کے دونوں جس شکل میں کہ وہ نازل ہوئے تھے، قطعی طور پر محفوظ رہے ہوں کسی مذہب کی کتاب الہی میں سوائے ہندو ٹیکڑوں کے کہیں موجود نہیں ہے۔

عام طور پر یہ ہوتا تھا کہ اس مذہب کے علماء اور ائمہ خود اپنے اجتہاد سے کتب الہی کو جمع کرتے تھے۔ ان میں نبی کی سیرت اور اس کے اقوال ہوتے۔ نیز ان کتابوں کے ضمن میں وہ باتیں آجاتی تھیں جو براہ راست لفظاً اور معنیاً وحی کی صحت میں ائمہ نبی پر نازل ہوتیں۔ اس کی مثال میں تورات کے دس احکام اور انجیل میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بعض خطبے پیش دئے جاسکتے ہیں۔ وحی کے ان ٹیکڑوں کے ساتھ ساتھ مذکورہ بالا کتابوں میں وہ چیزیں بھی آجاتی تھیں، جن کی نبی اپنے اجتہاد سے لوگوں کو تعلیم دیتا تھا۔ اسی فیصلہ شدہ امر ہے کہ ائمہ نبی کے اجتہاد پر اللہ کی جانب سے گرفت نہ ہو، تو نبی کا یہ اجتہاد حکماً وحی سمجھا جائے گا۔ پہلے اویان کی ان کتب مقدسہ کی مثال ہمارے مل کے صحیح بخاری اور صحیح مسلم ایسی کتب احادیث کی سمجھئے۔

اگر حدیث کی یہ علمی حیثیت واضح ہو جائے۔ نیز اویان سابقہ کی مقدس کتابوں کو ہم بمنزلہ اپنی کتب احادیث صحیحہ کے مان لیں تو اس نظر پر سادہ سی تحقیق سے ایک بہت بڑے اشکال کا حل نکل آتا ہے۔ ہمارے علماء عموماً یہ سمجھتے ہیں کہ اصلی تورات اور انجیل غائب ہو چکی ہے۔ وہ اہل میں ان کتابوں کو بھی تشرآن شریف کی طرح محفوظ دیکھنا چاہتے ہیں۔ اور ان کے دماغ میں یہ خیال راسخ ہو چکا ہے کہ سابقہ کتب الہی بھی تشرآن کی طرح نازل ہوئی تھیں۔ چنانچہ جس طرح تشرآن میں "کلام اللہ" بعینہ انہیں الفاظ میں مدون ہے، جن الفاظ میں اس کو وحی کے ذریعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم برآنا رہا گیا۔ اسی طرح وہ تورات اور انجیل میں بھی "کلام اللہ" کو وحی کی زبان میں ڈھنڈے ہیں۔ اور چونکہ ان کتابوں میں یہ چہینہ نظر نہیں آتی۔ اسی لیے وہ ان کو مقدس ماننے کے لیے کسی طرح تیار نہیں ہوتے۔

لیکن یہاں وقت یہ ہے کہ خود تشرآن مجید اہل کتاب کو اس امر کی دعوت دیتا ہے کہ وہ توریت اور انجیل پر عمل کریں۔ نیز وہ ان کو اس بات کا ملزم مقرر کرتا ہے کہ انہوں نے تورات اور انجیل پر عمل کرنا چھوڑ دیا ہے چنانچہ سورہ المائدہ میں اللہ تعالیٰ انہیں توبہ کے لیے اہل کتاب، تم جب تک تورات، انجیل اور جو کچھ تم پر اللہ کی طرف سے نازل کیا ہے اس پر عمل نہ کرو گے، تم ٹھیک راستے پر نہیں ہو۔ پھر اسی سورہ میں ایک دوسرے موقع پر اہل کتاب کو یوں خطاب کیا گیا ہے: "اگر اہل کتاب ایمان لاتے اور اللہ سے ڈتے تو ہم ان سے ان کی برائیوں کو دھو دیتے۔ اور ان کو نعمتوں کے باغوں میں داخل کرتے اور اگر وہ تورات، انجیل اور جو کچھ ان پر ان کے رب کی طرف سے اترا ہے، اس کو قائم رکھیں تو ان کو اوپر سے اور پاؤں سے نیچے

سے رزق دینا شروع ہو۔ لیکن بات یہ ہے کہ ان میں سے کچھ لوگ تو ٹھیک ہیں لیکن اکثر ایسے ہیں جو بُرے کام کر رہے ہیں۔

اب ایک طرف تو ہمارے یہ علماء ہیں جو عام طور پر تورات اور انجیل کے متعلق یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ ان کی اصل غائب ہو چکی ہے اور دوسری طرف سورہ المائدہ کی یہ آیتیں ہیں، جن میں اللہ تعالیٰ اہل کتاب کو تورات اور انجیل پر عمل نہ کرنے کا لازم قرار دیتا ہے۔ اور انہیں اس امر کی دعوت دیتا ہے کہ اگر وہ واقعی سچے ہیں تو وہ ان کتابوں پر عمل کریں۔ چنانچہ ہمارے علماء ان آیات کی تفسیر کرنے سے عاجز ہیں۔ اور ان کی سمجھ میں نہیں آتا کہ تورات اور انجیل کے متعلق اپنے عقیدہ پر رہتے ہوئے وہ ان آیات کا کیا مطلب لیں۔ الغرض یہ ایک بہت بڑا اشکال ہے، جو ہمارے اہل علم کے دماغوں پر مسلط ہے۔ وہ اس مسئلے میں محض اسرائیلی یا خروانی روایات کہنے پر اکتفا کر لیتے ہیں۔ لیکن اگر کتب مقدسہ کو ہم اپنے ہاں کا کتبِ حدیث کی طرح مان لیں تو یہ اشکال دفع ہو جاتا ہے۔

کیا حدیثِ نتیجہ ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس اجتہاد کا جو قرآن کریم کی آیات سے استنباطِ احکام کے لیے آپؐ نے فرمایا؟ یا حدیثِ ماخوذ ہے مستقل دجی سے! سورہ النجم کی آیت ”وما یَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ“ ان ہوا لا دجی یوحی“ سے حدیث کے مستقل دجی سے ماخوذ ہونے پر استدلال کیا گیا ہے۔ شاہ ولی اللہ صاحب کی تحقیق یہ ہے کہ ”ہوئے سے مراد صرف قرآن ہے اور ”ما یَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ“ کا اشارہ بھی نقلِ قرآن کی

طرف ہے۔ مگر اہل علم کی ایک جماعت ہے جو اس آیت کو صرف قرآن سے مخصوص نہیں مانتی۔ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام اقوال کو ایک طرح کی وحی ثابت کرنے پر زور دیتی ہے۔ اس کے نزدیک: "وما یطق عن الہوئی" صرف قرآن کی نقل کرنے پر محدود نہیں۔ بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ہر قول "وما یطق عن الہوئی" میں داخل ہے۔ اور اس کے خیال میں اس کو "ان ھو الادی" یوحیٰ" میں وحی سے تعبیر کیا گیا ہے۔ چنانچہ چھ حضرات کے نزدیک حدیث کی اصل بھی وحی ہی سے ثابت ہے۔ ان کے خیال میں تفسیر اور حدیث میں اگر فرق ہے تو فقط الفاظ کا۔ تفسیر ان کے الفاظ وحی سے معین ہیں۔ اور حدیث کے الفاظ کلام اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اپنے طبعی لفظ کا نتیجہ ہیں۔ لیکن جہاں تک دونوں کے معانی کا تعلق ہے، ان کے نزدیک وہ سب کے سب وحی ہیں۔

تفسیر اور حدیث میں الفاظ کے اس فرق کے علاوہ اہل علم کی یہ جماعت ایک اور فرقہ کو بھی مانتی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ایک تفسیر قرآن خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ایک نصحت میں مکمل کر محفوظ کر دیا گیا۔ دوسرے اس کی روایت اور نقل میں اس قدر توازن ہے کہ اس کی کسی آیت میں اوٹا سے رد و بدل کا بھی شائبہ ممکن نہیں۔ لیکن اس کے برعکس جو وحی بقول ان کے احادیث میں صحت پذیر ہوئی، اس کی ان اہل علم کے نزدیک بھی نہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں کتابت ہوئی۔ اور نہ اس کے بیان اور نقل میں توازن قائم رہ سکا۔ الغرض اگر حدیث کو ان اہل علم کے دعوے کے مطابق برائے راست مستقل وحی کا حاصل مان بھی لیا جائے تو اس حالت میں بھی اگر سابقہ کتب مقدس یعنی تورات اور انجیل کو کتب حدیث کے درجہ پر رکھا جائے تو یہ بات تسلیم کرنے میں ان کو تامل نہیں ہونا چاہیے۔ کیا یہ واقعہ نہیں کہ ہماری حدیث کی کتابوں

میں بھی غیر صحیح روایات موجود ہیں۔ بالاتفاق سب اس بات کو تسلیم کرتے ہیں۔ نیز ان کتب حدیث میں ایک واقعہ کو مختلف طریقوں سے بیان کیا گیا ہے۔ پھر ہماری کتب حدیث میں بھی کتابوں سے غلطیاں ہوتی رہیں، جن کو محققین علماء برابر درست کہتے رہے۔ ان باتوں کے پیش نظر اگر انجیل کی چار کتابوں کو صحاح اربعہ یعنی صحیح بخاری صحیح مسلم، ابو داؤد و ترمذی کے درجہ پر مان لیا جائے تو وہ برابر اختلاف نظر نہ آئے گا۔

ایک عرصہ ہوا میری نظر سے مسٹر منسری سکاٹ کی شرح انجیل اردو میں گزری تھی۔ میں نے دیکھا کہ اس میں انجیل کی چار کتابوں کے باہمی اختلاف کو اسی طرح جمع کرنے اور ان میں سے کسی ایک روایت کو دوسری روایتوں پر ترجیح دینے کی سعی کی گئی ہے۔ جیسے ہم کتب حدیث کے مختلف روایتوں میں جمع کرتے ہیں، اس دن سے سابقہ کتب مقدمہ کے متعلق تحریف کا وہ الزام جو عموماً ہم تواریث اہل انجیل کے سلسلے میں اہل کتاب پر عاید کرتے ہیں۔ اور جسے مولانا رحمت اللہ مہاجر کی نے اپنی کتاب "اظہار الحق" میں بڑے شد و مد سے ثابت کیا تھا، میری نظر میں کمزور ہوتا چلا گیا۔ اور امام بخاری، شیخ الاسلام ابن تیمیہ، و امام دہلی اللہ علیہ السلام جیسے محقق عالموں کا تحقیق، جو تواریث میں تحریف کا انکار کرتے ہیں، میری سمجھ میں آنے لگی، لیکن اس ضمن میں جب تک ہم سابقہ کتب مقدمہ کو کتب حدیث کے درجہ پر نہ مانیں، یہ مسئلہ صاف نہیں ہوتا، جب میں نے امام دہلی اللہ علیہ السلام کی کتاب "سلطات" میں اس مضمون کو صراحتاً مذکور پایا تو اطمینان کا سانس لیا۔

کتب حدیث کے طبقات

حدیث کی کتابیں دو طرح پر مرتب کی گئی ہیں۔ پہلی قسم تو وہ ہے، جن

میں فقط صحیح احادیث درج ہیں۔ اور دوسری قسم میں وہ کتابیں ہیں جن میں صحیح روایات کے ساتھ غیر صحیح روایات بھی لکھی گئیں۔ مگر ساتھ ہی تصریح کر دی گئی کہ یہ روایات صحیح نہیں ہیں۔ اس کے علاوہ ایک اور فرق ان کتابوں کے تفصیل اور روایت کا بھی ہے۔ صحیح احادیث کی بعض کتابیں ایسی ہیں کہ ان کتابوں کے مرتبوں اور جامعوں سے اتنے لوگوں نے پڑھا اور ان کی روایات کو سنا پھر ان سے اتنے لوگوں نے سنا اور پڑھا اور اس طرح دوسروں نے ان سے پڑھا کہ ان کا احاطہ کرنا مشکل ہے۔ غرض کہ ان کتابوں کے نقل اور بیان کرنے کا سلسلہ تو اتر کے قریب پہنچ گیا۔ اور بعض کتابیں ایسی ہیں کہ ان کو سلسلہ بہ سلسلہ اتنے آدمیوں نے نقل اور روایت کیا ہے کہ اتنی کثیر تعداد کا جھوٹ پر متفق ہونا محال ہے۔ شاہ ولی اللہ صاحب نے اس فرق کو ملحوظ رکھتے ہوئے حدیث کی جلد کتابوں کو مختلف طبقات میں تقسیم کیا ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب نے مؤطا امام مالک، صحیح نہاری اور صحیح مسلم کو طبقہ اولیٰ میں رکھا۔ ابو داؤد، جامع ترمذی اور سنن نسائی کو طبقہ ثانیہ میں جسگہ دی۔ ان چھ کتابوں کے ماسوا باقی جہ طبقات ہیں، ان میں کئی وہائیاں اور کئی سینکڑے کتابیں آپ کو ملیں گی۔ شاہ صاحب کے نزدیک ان کتابوں کی روایتیں ہمارے لیے حجت نہیں ہیں۔ کتب حدیث کو صحت اور روایت و نقل کے اعتبار سے اس طرح تقسیم کر کے شاہ صاحب نے علم حدیث میں ایک نئی روح پھونک دی ہے۔ بدیع الاسام ابن حجر سیوطی کے زمانے سے حدیث کے بارے میں غیر معتاد طریقہ اہل مسلم پر غالب آیا ہوا تھا۔ شاہ صاحب کے اس طرز فکر اور طریقہ بحث نے اس غیر معتاد طریقہ کا سبب بلب کیا۔

ایک زمانہ ہوا میرے شیخ عبدالحی حمدی دہلوی کے مفرد مشکوٰۃ میں

یہ مضمون دیکھا تھا کہ پچاس کے قریب حدیث کی کتابیں ہیں جن میں صحیح حدیثوں کے ساتھ ساتھ غیر صحیح احادیث بھی جمع کر دی گئی ہیں شیخ موصوف نے ان سب کتابوں کو ایک ہی درجہ پر رکھا ہے۔ چنانچہ وہ حدیث کی چھ صحیح کتابوں یعنی ”صحاح ستہ“ میں غلط روایات کا اختلاط اسی طرح مانتے ہیں جس طرح باقی کتب میں شیخ عبدالحق کے اس بیان کو پڑھ کر میرے دماغ پر ایک پریشانی کی طاری ہو گئی۔ سیراجی چاہتا تھا کہ یہ سب کتابیں مجھے کسی کتب خانہ میں مل جائیں تاکہ ان کا بالاستیعاب مطالعہ کر کے شیخ موصوف کے اس بیان کی تحقیق کی جائے۔ ظاہر ہے اگر آدمی نے صرف پانچ کتابیں پڑھیں اور باقی کتب حدیث کا مطالعہ کر کے صحیح اور غیر صحیح احادیث کی تحقیق نہ کی، تو کیسے ممکن ہے کہ وہ شیخ عبدالحق کے مذکورہ بالا بیان کی جانچ کر سکے۔ اس غرض سے یہ سب صحیح کی جب کتابوں کو فراہم کرنے میں لگ گیا۔ لیکن بہت جلد میں نے اپنے آپ کو اس کام میں عاجز پایا۔

حضرت مولانا شیخ الحداد قدس سرہ نے حدیث کے متعلق مجھے اس قسم کی تشریحات سے نجات دلانے کے لیے مشورہ دیا تھا کہ ”حجۃ اللہ الباقیہ“ کا مطالعہ جاری رکھوں۔ لیکن دارالعلوم دیوبند سے فارغ التحصیل ہو کر جب تک میں سندھ نہیں گیا، مجھے ”حجۃ اللہ“ کو بالاستیعاب پڑھنے کا موقع نہ ملا۔ جب میں نے ”حجۃ اللہ“ میں کتب احادیث کے مختلف طبقات کی بحث پڑھی۔ اور میں اسے سمجھا اور مجھے معلوم ہوا کہ حدیث کی فقط چھ کتابیں حجت ہیں اور میں قابل اعتناء ہیں تو میری طبیعت پر سے تمام برجھ جاتا رہا۔ کتب احادیث کا یہی پہلا طبقہ ہے اور اسے ہی صحاح ستہ کا نام دیا گیا ہے۔

صحاح ستہ کے بعد احادیث کے بعض ایسے مجموعے ہیں، جن میں حدیثین نے

صحیح حدیثوں کے ساتھ ساتھ غیر صحیح حدیثیں بھی جمع کر دی ہیں لیکن انہوں نے غیر صحیح حدیثوں کی عدم صحت کا تصریح کر دی ہے۔ اہل علم کے نزدیک ان محدثین کی کسی حدیث کے متعلق صحیح اور غیر صحیح ہونے کی رائے بھی مسلم ہے۔ اور پھر ان کی کتابیں اہل علم میں رواج پذیر بھی ہیں۔ احادیث کے جن مجموعہ میں دہر کی یہ تینوں خصوصیات پائی جاتی ہیں، شاہ صاحب ان کو کتب حدیث کے اس زمرے میں شامل نہیں کرتے، جو خصوصیات مذکورہ بالا سے یکسر غاری ہیں۔ لیکن ہمارے عالم اہل علم اس حقیقت پر متنبہ نہیں ہوئے اور انہوں نے پچاس کی پچاس کتب حدیث کو مساوی درجہ پر مان کر سب کو ایک ہی فہرست میں درج کر دیا۔

امام ولی اللہ نے کتب حدیث کے تیسرے چوتھے اور پانچویں طبقے میں جن کتابوں کا ذکر کیا ہے، ان کی کیفیت یہ ہے۔

(الف) یا تو ان کے مصنفوں نے احادیث میں صحت اور عدم صحت کا التزام نہیں کیا۔

(ب) یا ان سے جن لوگوں نے کتب احادیث کو پڑھا یا سنا، ان کا سلسلہ نقل قابل اعتبار نہ رہا۔

مثلاً کتاب کی روایت کا تسلسل: بیچ میں کہیں منقطع ہو گیا۔ یعنی کاتبوں نے کتاب کو دکھا، اور اس میں غلطیاں رہ گئیں۔ اب اس کی نقیض ہوئیں، اور ہر طرف اس کے نسخے پھیل گئے۔ اس کے بجائے اگر یہ ہوتا کہ ایک محدث نے اپنے شاخ سے یہ کتاب پڑھ کر اس کی تصحیح کر دی ہوتی۔ پھر اس محدث سے اس کے کسی شاگرد نے اس کو پڑھا ہوتا۔ وہ اس کتاب کی روایت کی تصدیق کرتا اور اس سے اس کے شاگرد نے اس کی روایت کی ہوتی۔ اس طرح کتاب کی روایت کا

تسلسل قائم رہتا اور ہمیں اس زمانے میں کتاب مذکور کے صحیح نسخے محفوظ طور پر مل جاتے تو کتاب کی روایت پر منقطع ہونے کا شبہ نہ ہوتا۔ اس لحاظ سے اس کے نسخے قابل اعتماد سمجھے جاتے لیکن چونکہ ایسا نہیں ہوا اس لیے ان پر اتنا زور نہیں کیا جاسکتا۔
 (ج، یہ بھی ہو کہ بعض ایسے محدثین نے حدیث کے مجرے مرتب کیے جن کی علی ایقت مسلم نہیں تھی۔

پہلے اور دوسرے درجے کے بعد کتب حدیث کے یہ تین طبقے ہیں۔ ہمارے متاخرین محدثین نے یہ کیا کہ ان تین طبقوں کی غیر معتد کتابوں کی روایتیں بد میں زوائد کے نام سے جمع کر دیں، جس کی وجہ سے علم حدیث میں فتنہ کا دروازہ کھل گیا۔ احادیث کے متعلق یہ غیر محققانہ طریقہ حافظہ تاج الدین عبد الوکاب ابن السبکی متوفی ۷۸۰ھ سے شروع ہوتا ہے اور حافظہ عبد الرحیم بن حسین العراقی متوفی ۸۰۶ھ علی بن ابی بکر ابو الحسن بیہقی متوفی ۸۵۸ھ اور ابن حجر عسقلانی کے توسط سے حلال الدین سیوطی پر ختم ہوتا ہے۔ ان زوائد کے ذخیرہ میں کافی سے زیادہ ایسی روایتیں موجود ہیں جن کو کتب حدیث کے دوسرے طبقے کے مصنف بھی ضعیف قرار دیتے ہیں لیکن ان روایتوں کو قیسرے چوتھے اور پانچویں طبقے والوں نے اپنے مجموعوں میں جمع کر دی۔ اس کے بعد یہ ہٹا کر متاخرین نے اپنی ضعیف روایتوں کو فتنل در نقل کر کے اتنا عام کر دیا کہ وہ مشہور خاص عالم ہو کر آخر میں متواتر کے درجہ پر پہنچ گئیں۔

مثال کے طور پر اس حدیث کو لیجیے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا کہ "انضض الاعمال" کیا ہے۔ آپ نے فرمایا "الصلوة لوقتھا" اس جملے کا صحیح ترجمہ یہ ہے کہ وقت پر نماز پڑھی جائے اور اس سے مؤخر نہ کیا جائے۔ لیکن اس حدیث سے یہ منہی نکلا کہ اول وقت میں نماز ادا کرنا ضروری ہے۔ اس کے برعکس واقعہ یہ ہے کہ بعض اوقات تو آخر وقت میں نماز ادا کرنا زیادہ

مستحب ہے۔ جیسا کہ رسول اللہ ﷺ علیہ وسلم کی اس حدیث "أَبْرَدُ آبَا الظُّهْرِ" یعنی ظہر کے ناز ٹھنڈی کر کے پڑھو سے ثابت ہے۔ الغرض حدیث صحیحہ تو صرف اتنی ہے کہ "الصَّلَاةُ مَوْقُتُهَا" افضل الاعمال ہے۔ اس کے ساتھ بعض روایتوں میں افضل الاعمال الصَّلَاةُ لادل وقتہا "آیا ہے۔ یعنی ناز کو اول وقت میں ادا کرنا افضل اعمال ہے۔ ترمذی نے اس روایت کو ضعیف قرار دیا ہے۔ لیکن حاکم کے کتاب "مستدرک" دیکھئے تو "الصَّلَاةُ مَوْقُتُهَا" کے بجائے "الصَّلَاةُ لادل وقتہا" کو نہیں چالیس سندوں سے وہ روایت کرتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ایک غیر محقق عالم اسانید کی اس کثرت سے متاثر ہو کر جلد لادل وقتہا کو صحیح ماننے کے لیے تیار ہو جائے گا۔ اور وہ حدیث کے اس لحاظ سے کہ اس قدر شہرت اور اس کے نواتر کو دیکھ کر اس کی صحت پر یقین کرنے لگ جائے گا۔ لیکن جب ہم نے "فتح الباری" کی مدد سے حاکم کی ان روایات کا جانچ کر تو ان میں سے ایک کے اسناد بھی صحیح نہ نکلی۔ اب سوال یہ ہے کہ ایسا کیوں ہوا؟ سو اس کی وجہ یہ ہے کہ متاخرین محدثین نے ائمہ متقدمین پر تصحیح حدیث کے معاملے میں پورا اعتماد نہیں کیا۔

کتب حدیث کے ان طبقات کو شاہ ولی اللہ نے سب سے پہلے "حجۃ اللہ علیہ" میں بیان منسرایا۔ اس کے بعد شاہ عبدالعزیز نے اسی مضمون کی اپنی کتاب "عجالت النفع" میں زیادہ تفصیل اور توضیح کہہ کر ان دونوں بزرگوں نے اس مسئلے کو ثابت کرنے کے لیے کوئی عقلی دلیل نہیں دی۔ بلکہ صرف اپنی وجداتی معرفت سے کام لیا۔ اور اہل علم میں سے محققین کے اتفاق کو کافی سمجھ کر ان کے ماننے کو اپنی تائید میں پیش کر دیا۔ بے شک ابتداء میں علم حدیث کے متعلق شاہ ولی اللہ اور شاہ عبدالعزیز کی یہ بحث ایک حد تک میری دماغی پریشانی کو دور کرنے کے لیے کافی تھی۔ لیکن میرا دل مزید توضیح و توثیق کا خواہش مند تھا۔ اتفاق سے ایک دفعہ

میں شیخ الاسلام مولانا محمد قاسم کا رسالہ ”ہدۃ الشیعہ“ مطالعہ کر رہا تھا کہ میں نے دیکھا کہ مولانا محمد قاسم نے تنقید حدیث کے بارے میں شاہ صاحب کے اسی مضمون کو بالکل طور پر پیش کیا ہے۔

مولانا محمد قاسم کی تنقید

حضرت مولانا محمد قاسم فرماتے ہیں:-
 اول بطور تنبیہ گزارش ہے کہ کتاب میں آدمیوں کی ہی تصنیف ہوتی ہیں جیسے آدمی سب طرح کے ہوتے ہیں چھوٹے بچے، معتبر غیر معتبر، فہیدہ اور غیر فہیدہ، ایسے ہی کتاب میں بھی سب طرح کی ہوتی ہیں۔
 (۱) مولانا بے دین نے ہیبت سی کتاب میں تصنیف کو کے اچھے اچھے بزرگوں کے نام لگا دی ہیں اور ان میں اپنی وابستہ سینکڑوں بھڑکی ہیں۔
 (۲) اور جو کتاب میں کثرت اہل سنت کی تصنیف ہیں۔ ان میں بھی اکثر ایسی ہیں کہ وہ لوگوں کی فیض رسانی کے لیے تصنیف نہیں ہوئیں بلکہ بطور بیاضی کے جمع کی گئیں۔ تاکہ نظر ثانی کر کے ان کی معایات کا حل معلوم کریں۔ اتفاق سے نظر ثانی کا اتفاق نہیں ہوا، یا ہوا اور کسی اور وجہ سے وہ بیاضی لوگوں کے ہاتھ پہنچ گئیں۔

(۳) اور بعض کتاب میں ایسی ہیں کہ وہ ہیبت کم یا ب اور ہرج غایت نادرو وجود بلکہ مفقود ہیں۔ اور ملحدوں اور مبتدعوں کے وہ ہاتھ لگ گئیں، انہوں نے اپنی گھڑی ہوئی روایات ان میں حاصل کر دی ہیں۔ یا اہل سنت کے مقابلے کے وقت کسی روایت کو ان کتابوں کی طرف منسوب کر دیتے ہیں تاکہ اہل سنت خاموش ہو جائیں۔

سنو اہل تشیع ایسا ہی کرتے ہیں، اور ایسی کتابوں کا حوالہ دیا کرتے ہیں یہی لیے اہل حق کو لازم ہے کہ جب کسی شیعہ سے کسی کتاب کا حوالہ سنیں تو اول یہ دیکھ لیں کہ یہ روایت اس کتاب میں ہے کہ نہیں۔ دوسرے اس کتاب کا اصل تحقیق کریں کہ معتبر ہے کہ نہیں۔ اور معتبر ہونے کی یہ صورت ہے کہ کسی کتاب کی روایات کے معتبر ہونے میں چند باتیں ضروری ہیں۔ اول تو یہ کہ اس کتاب کے مصنف کو تفریح طابع محرومہ کے لیے تہہ کوئی اور افسانہ خوانی نہ نظر نہ ہو۔ بلکہ واقعی واقعی کے مشتاقوں کی تسکین کے لیے اس کتاب کو تصنیف کیا ہو۔ ورنہ چاہیے کہ ”بہار دانش“ اور ”بوستان خیال“ کے افسانے اور ”چہارہ ویش“ اور ”بکاؤل“ کی کہانیاں اور ”فسانہ عجائب“ اور ”فسانہ غرائب“ کے طوفان سب کے سب دستاویز خاص دعام ہو جائیں۔

دوسری یہ کہ مصنف کتاب کسی کی روایت اور کسی سے انقبض و عدوت نہ رکھتا ہو۔ اور اس کا حفظ اخبار اور صدق گفتار اس درجہ مشہور ہو کہ اس کی تحریر کی نسبت کسی کے دل میں شک و شبہ نہ ہو ورنہ طواری کے طواری اخبار کی جو لوگوں کی زبانوں میں اپنے بزرگوں کی شجاعت امدان کے غنیوں کی بزدلی سے مشحون ہوا کرتے ہیں، بالا تفاق مسلم ہو جائیں اور شیعہ سنیں اور سنی شعوب کی سندیات پر سرچشم رکھنے لگیں۔ اور ہر کسی و ناکس کی بات قبول کرنے لگیں۔ اور یہ فرق قوت و صحت و حفاظت و تفاوت صدق و کذب اور علی ہذا الفیاس یہ بہت

۵ اس کتاب کا مصنف شاہجہان شاہ کا تھا عالم ہے۔ اس نے شرح و تالیف پر حاشیہ بھی لکھا ہے جب مؤلف اس کتاب کو شاہجہان مرحوم کے پاس لے گیا تو بادشاہ نے صرف ایک درم یہ انعام دیا۔ اور فرمایا کہ یہ کاغذ کی قیمت ہے۔

رد و رعایت اور کینہ و عداوت ہرگز قابل لحاظ نہ رہے۔

تیسری یہ کہ مصنف کتاب باوجود صدق و دیانت اور حفظ و عدالت کے اس فن میں جس کی وہ کتاب ہے، دستگاہ کامل رکھتا ہو۔ اور ملکہ کہ نبغیائے یہ کہ دین میں مثلاً نیم ملّا ہو جس سے خطراً ایمان ہو۔ یا طب میں مثلاً نیم طبیب ہو کہ بیماروں کو خطرہ جان ہو۔

چوتھی یہ کہ ہر کتاب باوجود شرائط مذکورہ کے قدیم سے مشہور و معروف اور اسی قسم کے لوگوں کے واسطے جو تجربہ اوصاف مرقوم ہوں، دست بدست ہم تک پہنچی ہو۔ ورنہ لازم کیا الزم تھا کہ انجیل و تورات جو کلام ربّانی ہیں اور اس قدر اہم تصنیف ہیں جو برہمچہ تمام جامع اوصاف مذکورہ کیا، مجموعہ صفات کمال اور مدنی جملہ کمالات حلال و حلال ہے۔ اعتماد و اعتبار میں ہم پر مستزاد بھیدانہ فرنگین حمید کے ہو جائے۔

پانچویں یہ کہ روایت کی کتاب میں ضروری ہے کہ مصنف کتاب نے اول سے التزام اس بات کا بھی کیا ہو کہ سب صحیح روایتوں اور حقیقی حکایتوں کے اور اپنی کتاب میں درج نہ کر دے گا۔ جیسے صحاح ہشتہ کہ ان کے مصنفوں نے یہ شرط کر لی ہے کہ بجز صحیح روایات کے اپنی کتاب میں درج نہ کریں گے۔ اسی واسطے ان کتب کا نام صحاح ہشتہ مشہور ہو گیا۔

سوا اگر کوئی کتاب کسی مباحث کی ہو کہ اس نے اس میں ہر قسم کی رطب و یابس روایتیں اور فطوح و صحیح حکایتیں اس غرض سے فراہم کر لی ہیں کہ بعد میں نظر ثانی کر کے صحیح صحیح کو قائم رکھ کر باقیوں کو نقص کے وقت حذف کر دے گا۔ جیسا امام بخاری اور مسلم نے کیا۔ یا صحیح کو صحیح بتلا کر موضوع یعنی بنائی ہوئی باتوں اور گھڑی ہوئی حکایتوں اور ضعیف وغیرہ کو کھڑے کر اس کے بعد لکھ جاؤں گا کہ یہ

موضوع ہے یا ضعیف ہے۔ مثلاً جیسے امام ترمذی نے کیا۔ لیکن اتفاقاً تقدیر سے ان کا یہ ارادہ پیش نہ گیا۔ اور یہ آرزو پوری نہ ہونے پائی تھی، جی کی جی ہی میں تھی کہ اس نے آدیا یا تو ایسی روایات کا سرگزشت اعتبار نہ ہوگا۔

ورنہ کون سا مصنف نہیں کہ اس نے اہل مجموعہ بیاض بطور کلیات کے فراہم نہیں کیا۔ خود امام بخاری سے بہت سی سہولت سے منقول ہے کہ انہوں نے چھٹا کہ حدیثوں سے چھانٹ کر بخاری شریف کی حدیثیں نکالی ہیں۔

عبدالرزاق بخاری کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ امام بخاری نے کوئی تین دفعہ حدیثوں کی بیاض اکٹھی کی تھی اور ان کو چھانٹ کر بخاری کا مسودہ تیار کیا تھا۔

بہر حال ایسی بیاضوں کا جمع کرنا ایسے ایسے ائمہ حدیث کی نسبت بھی ثابت ہے۔ سو اگر اتفاق سے امام بخاری مثلاً بعد شریفی بیاض کے قبل اس کے کہ بخاری شریف کی حدیثیں اس میں سے چھانٹ کر بخاری تصنیف کریں، اس دار فانی سے کوچ کر جاتے تو وہ بیاض امام بخاری کی تصنیف سمجھی جاتی۔ لیکن کوئی بتلائے تو کیا وہ قابل اعتبار کے ہو جاتی!

سب جانتے ہیں کہ اگر وہ ایسی ہوتی تو امام بخاری کو چھانٹنے ہی کی کیا ضرورت تھی، تو اسکی ضرورت میں خود امام بخاری ہی اس بات کے گواہ ہیں کہ وہ میری بیاض قابل اعتبار نہیں۔ پھر ہم کیونکر فقط اس سبب سے اس کا اعتبار کرنے لگیں کہ وہ ایسے بڑے محدث امام احمد بن حنبل کی تصنیف ہے کہ جہاں میں کوئی اس کا ثانی ہوا ہے

۵ امام دل اللہ مصنف میں منسخت ہے۔ امام مالک نے سولہ میں فقہ ثناء میں ہزار حدیثیں جمع کی تھیں۔ اس کے بعد وہ بربران میں کانٹ چھانٹ کر رہے یہاں تک کہ وہ اس مقدار میں رہ گئے کہ صفحہ ۱۱۴

نہ ہو گا۔

غرض اگر کوئی اس قسم کی کتاب کسی کو مل جائے اور اس کے مصنف کو گودہ
کتاباں بڑا محنت کیوں نہ ہو اس کی تہذیب اور تالیف کا اتفاق نہ ہو جو تو
وہ کتاب کسی طرح علماء کیا، جہاں کے نزدیک بھی یہ شہادت عقل قابل اطمینان نہیں۔
شیخ الاسلام مولانا محمد قاسم کے ان ارشادات کے بعد اناں دل اللہ کا مسلم
حدیث پر تنقید ہمارے لیے عقلی لحاظ سے بھی مسلم ہو گئی۔ احادیث کی صحت اور
عدم صحت کے معاملہ میں خود ہماری جدوجہد کی یہ حالت رہی ہے کہ شاہ صاحب
نے کتب حدیث کے جو طبقات مقرر فرمائے ہیں، ہم سال کا سال تک ان کتابوں کا
جانچ پڑتال میں لگے رہے۔ اور آخر ان سب کا استقرار کر کے ہم نے اسی مسئلے میں
یقین حاصل کر لیا۔ اس ضمن میں جہاں تک عقلی دلائل کا تعلق تھا، مولانا محمد قاسم نے
ہمیں اس بارے میں مطمئن کر دیا۔ مگر اس کے ساتھ ہم نے اسی مسئلے میں اپنا سلاطہ
اور تلاش و جستجو برابر جاری رکھی۔ اور محدثین کی جو بھی کتابیں مل سکتی ہیں، ہم ان کی
احادیث کو پرکھتے رہے۔ اس طرح ہم نے احادیث میں استقرار کا عمل جاری رکھا۔
اور آخر کار ہمیں شاہ دل اللہ صاحب کے اس نظریہ پر پورا اطمینان ہو گیا کہ
حدیث کی کتابوں کے ان پانچ طبقوں میں سے صرف پہلے اور دوسرے طبقے کی حدیثیں
ہی صحیح ہیں۔

انکم حدیث کے طبقات

علم حدیث سے علمائے مسلمین کا بڑا شغف رہا ہے۔ بعض علماء تھے جنہوں
نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جو احادیث مروی تھیں، ان کے مجموعے مرتب
کئے۔ بعض نے حدیثوں کے راویوں پر بحث کی۔ اور اس طرح علم "اسماء الرجال"

معرفی و جہد میں آگیا۔ علماء کی ایک جماعت نے احادیث کے مفہیم کو اپنا موضوع بنایا۔ ان ائمہ حدیث کے بھی مختلف طبقات ہیں۔

وہ ائمہ جنہوں نے احادیث کی اسناد یعنی راویوں پر بحث کی، ان ائمہ فقہ کے حسب ذیل تین طبقات ہیں۔

شعبہ بن الحجاج متوفی ۱۶۰ھ	طبقہ اولیٰ
سفیان بن سعید ثوری متوفی ۱۶۰ھ	
یحییٰ بن سعید القطان متوفی ۱۹۸ھ	طبقہ ثانیہ
عبد الرحمن بن مہدی متوفی ۱۸۰ھ	
یحییٰ بن معین متوفی ۲۳۲ھ	طبقہ ثالثہ
امام احمد بن حنبل متوفی ۲۴۱ھ	

وہ ائمہ جنہوں نے حدیث کی روایت یعنی فقہ الحدیث کو اپنا موضوع بحث بنایا، انہیں چار طبقوں پر تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

سفیان ثوری	طبقہ اولیٰ
امام مالک بن انس	
عبداللہ بن المبارک	طبقہ ثانیہ
امام شافعی	
امام اسحاق بن ابراہیم ربیعہ	طبقہ ثالثہ
امام احمد بن حنبل	
امام بخاری	طبقہ رابعہ
امام ابو داؤد	

ان کے بعد وہ ائمہ حدیث ہیں جنہوں نے حدیث کے مجموعے مرتب کئے ہیں۔

کے دو طبقات ہیں۔

طبقة اولیٰ بخاری
ابوداؤد
طبقة ثانیہ مسلم
ترمذی
نسائی

اس کے بعد محدثین نے حدیث کی جو خدمات سر انجام دی ہیں، ان کی یہ خدمات حدیث دو قسم کی ہیں۔ ایک قسم تو یہ ہے کہ محدثین نے کتب حدیث کے طبقہ اولیٰ اور طبقہ ثانیہ کی کتابوں کی شرح، تفصیل، تائید اور ان کی تنقید اور تصحیح کو اپنا نصب العین بنایا۔ مثلاً ان کتابوں کے راویوں پر بحث کی۔ ان کے اسماء الرجال لکھے۔ ان کی فقہ پر بحث کی۔ ان کتابوں میں جو احادیث مروی ہیں، اگر وہی احادیث کسی اور سلسلہ روایت سے بعد کی کتابوں میں ملتی ہیں، تو ان کو اکٹھا کر کے طبقہ اولیٰ اور طبقہ ثانیہ کی کتابوں کے طرق روایت کی تائید ہم کی۔ اور ان کتابوں میں جو غلطیاں نظر آئیں، ان سے اہل علم کو متنبہ کیا۔

واقعہ یہ ہے کہ تھوڑی تھوڑی غلطیاں تو ہر مصنف سے ہوتی رہتی ہیں۔

○ امام ابوداؤد کو طبقہ اولیٰ اور امام مسلم کو طبقہ ثانیہ میں دیکھ کر کسی صاحب کو یہو علم کا شبہ نہ ہونی چاہیے۔ طبقہ کے لحاظ سے امام ابوداؤد امام مسلم سے مقدم اور امام بخاری کے ہم طبقہ ہیں۔ اگرچہ ان کی کتاب سنن ابوداؤد کا درجہ امام مسلم کی صحیح کے بعد ہے۔ لیکن کتابوں کی ترتیب بدل جانے سے ان کے ذاتی تصحیح پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ اپنے زمانے کے اکابر میں امام احمد اور امام اسحاق کا شمار تواتر تھا۔ ان کے بعد امام احمد کی جگہ ابو داؤد نے اور امام اسحاق کی جگہ امام بخاری نے لی۔

حتیٰ کہ امام بخاری جو سب سے زیادہ مستند مانے جاتے ہیں، ان کی کتاب صحیح بخاری میں بھی حافظ ابن حجر کے نزدیک چالیس حدیثیں ایسی ہیں جن کی استاد ضعیف ہیں۔ اور حافظ ابن حجر کے پاس بھی ان کا کوئی حل نہیں ہے۔ اس طرح کی تنقید اور بحث و نظر کا فائدہ یہ ہے کہ جن ائمہ حدیث کی کتابوں پر بحث ہوتی رہتی ہے، ان کتابوں کی غلطیاں محدود اور معین ہو جاتی ہیں۔ اور اہل علم کے لیے ان سے استفادہ کرنا بہت سہل ہو جاتا ہے۔ اس طرح حدیث کی خدمت کرنے والے ائمہ محدثین کا سلسلہ ہمارے ساتھ تک جاری رہا ہے۔

دوسری قسم کے محدثین وہ تھے جو علم حدیث میں جدت پیدا کر کے نئی تصانیف پیش کرنا چاہتے تھے۔ ان لوگوں کی کتابیں اس قابل نہیں کہ ان سے کوئی دینی مسئلہ اخذ کیا جائے۔ اس قسم کے محدثوں کی تصانیف میں جو نئی روایتیں ملیں گی، وہ اکثر وہی ہوں گی جن کو پہلے ائمہ حدیث نے غیر صحیح سمجھ کر چھوڑ دیا تھا۔ اعاویث کے مجموعوں کی ترتیب میں اس طرح کی بے احتیاطی نے تو علم حدیث کو بھلنے مفید ہونے کے ایک طرح مضر بنا دیا ہے، چنانچہ محدثین کے اس جدت پسند طبقے کی تصانیف میں وہ تمام نقائص پائے جاتے ہیں، جو اہل کتاب کی روایتوں میں ہمارے علماء کے نزدیک قابل اعتراض ہیں۔

علمائے حدیث میں حافظ شمس الدین محمد بن احمد ذہبی متوفی ۷۴۸ھ شیخ الاسلام ابن تیمیہ حنفی متوفی ۷۲۸ھ اور حافظ ابوالعلاج یوسف بن زکریا متوفی ۷۴۸ھ کے

۵ یوں تو حافظ ابن حجر نے صحیح بخاری میں سو کے قریب بطل یعنی ضعیف روایتیں نکالی ہیں۔ لیکن انہوں نے بعض کے جواز بھی دیتے ہیں۔ البتہ چالیس کے قریب روایات ایسی ہیں جن کا ضعف ان کے نزدیک اس درجہ کا ہے کہ باعتبار حافظ صاحب ان کا جواب بن نہیں پڑتا۔

زبان تک تنقید حدیث کا رجحان واضح طور پر نمایاں نظر آتا ہے۔ اس عہد تک صحیح اور مستند احادیث کی خدمت کرنے والے محدثین دوسروں سے ممتاز دکھائی دیتے ہیں۔ لیکن ابن اسبکی متوفی ۷۴۰ھ کے زمانے سے یہ اقبالیہ اٹھ گیا اور صحت حدیث کا التزام کرنے والے محققین اور حدیث پسند محدثین، یہ دونوں قسم کے علماء آپس میں اس طرح کٹ پھٹ ہو گئے کہ ان میں آپس کا فرق پہلے کی طرح نمایاں نہ رہا۔ چنانچہ یہ حالت شاہ ولی اللہ کے زمانے تک نظر آتی ہے۔ شاہ صاحب نے پھر محققین اور غیر محققین میں تفریق پیدا کی اور ان کے فیض اثنیہ سے محققین کے طریقے پر چلنے والی ایک مستقل جماعت بھی تیار ہو گئی۔ علم حدیث کی اصلاح اور محققین محدثین کی نشوونما، یہ وہ کارنامہ ہے جس کو ہم امام اللہ کی قوتِ تجدید کا ایک مظہر جانتے ہیں۔

صحاح ستہ

محدثین میں عام طور پر یہ مشہور ہے کہ احادیث کی چھ صحیح کتابیں ہیں، ان میں سے صحیح بخاری، صحیح مسلم، سنن ابو داؤد، جامع ترمذی اور سنن نسائی پر توبہ کا اتفاق ہے کہ یہ صحاح ستہ میں سے ہیں۔ البتہ چوتھی کتاب کے متعلق اختلاف ہے، ایک بڑی جماعت تو مؤطا، امام مالک کو چوتھی کتاب مانتی ہے۔ اس جماعت کے اولین امام قاضی عیاض بن یوسف مالکی متوفی ۵۴۰ھ میں انہوں نے مشارق الانوار کے نام سے مؤطا، بخاری اور مسلم کی شرح لکھی ہے، اسی زمانے کے ایک اور عالم امام ابو بکر بن العربی مالکی متوفی ۵۴۰ھ بھی قاضی عیاض کے ہم خیال تھے۔ ان کے بعد اس فکر کے داعی

”جامع الاصول“ اور ”نہایت کے مؤلف حافظ مجد الدین ابن اثیر شافعی متوفی سنہ ۷۰۲ھ۔ انہوں نے جامع اصول میں ابن ماجہ کے بجائے مؤلف کو صحاح سببہ میں شامل کیا ہے۔ ان کے بعد حافظ علاؤ الدین مغلطائی بن تلیح حنفی متوفی سنہ ۷۹۲ھ میں موصوف فرماتے ہیں اَدُلْ مَنْ صَنَّفَ الصَّحِيحَ مَالِكًا۔ ان علماء کے بعد بھی محدثین کی ایک بہت بڑی جماعت اس خیال کی برابر حامی رہی ہے کہ صحاح سببہ میں سے ایک مؤلف امام مالک ہے اور ان میں سے شاہ ولی اللہ صاحب آخری عالم ہیں۔

لیکن علماء کی ایک دوسری جماعت بھی ہے جن نے سنی ابن ماجہ کو صحاح کا چھٹی کتاب قرار دیا ہے۔ پہلے جن عالم نے یہ خیال پیش کیا وہ آسماء الرحمن کے تو نام تھے مگر فقر اور معاملات سے قطعاً نا آشنا تھے۔ ان کے بعد ان کے قبیح میں امام طور پر ابن ماجہ کو کتب صحاح میں شمار کیا جانے لگا۔

جہاں تک سنی ابن ماجہ کا تعلق ہے، اس کتب کا علمی درجہ فقہائے عقیقین کے نزدیک یہ ہے کہ ہر وہ حدیث جو صرف ابن ماجہ ہی میں مری ہے، وہ اگر موضوع نہیں تو ضعیف ضرور ہوگی۔ اس میں شک نہیں کہ یہ کتاب ہمارے اساتذہ کے کان بھی درس میں مروج ہے۔ لیکن اس کو نصاب میں شامل کرنے کا دراصل مقصد یہ تھا کہ اس کتاب کو دوسری غیر صحیح کتب حدیث کے مطالعہ اور ان کی احادیث کو پہنچنے اور سمجھنے کے لیے نمونہ

۵ ابن اثیر نام کے یہ عین بھائی ہیں۔ ایک قودہ میں ابن ماجہ کا ذکر ہے، دوسرے امام غزالی بن علی بن محمد بن اثیر کتاب ”الکمال“ ”اسد الغابۃ“ اور ”لہاب الانساب“ جو سمعی کی کتاب ”الانساب“ کے کتبیں ہیں، کے مصنف ہیں۔ ان کا سن وفات سنہ ۶۷۲ھ ہے۔ قیس بن ابی نعیر وزیر ابی بنیامین بن نصر الدین محمد متوفی سنہ ۷۰۲ھ میں ان کی کتاب ”المثل السائر“ ہے۔

بنایا جائے۔ ہوتا یہ ہے کہ ایک طالب علم جب تحصیل علم کی ابتدا کرتا ہے، تو وہ اس قسم کے مشکل مسائل پر غور نہیں کرتا۔ لیکن جب طالب علم ایک عالم بن کر جائے مشائخ کے پاس درجہ تکمیل ملے کرنے کے لیے آتا ہے تو لا محالہ اسے علم حدیث کے ان دقائق کی طرف متوجہ کرنا پڑتا ہے۔

یہ صحیح ہے کہ ہمارے ہاں درجہ تکمیل کا کوئی باضابطہ اور یاقاعدہ طریقہ نہ تھا، لیکن عام طور پر ہوتا یہ تھا کہ دارالعلوم سے فارغ التحصیل ہو کر طلبہ اپنے طور پر پڑھانے لگتے۔ اور اس اثنا میں ان کو شکوک پیدا ہوتے تو وہ ان کو رفع کرنے کے لیے اپنے اساتذہ کی خدمت میں بار بار آتے۔ اس طرح تدریساں ان کے شبہات حل ہوتے۔ اور ان کو مطالعہ میں اطمینان حاصل ہوتا جاتا۔ ہم ان فارغ التحصیل طلبہ ہی کو جو اس طرح اپنے اساتذہ سے برابر رجوع کرتے کرتے درجہ اطمینان تک جا پہنچتے ہیں صحیح معنوں میں درجہ تکمیل کا فارغ التحصیل مانتے ہیں۔ سنن ابن ماجہ کی تدریس حقیقت میں اسی درجہ تکمیل والوں کے لیے ایک تمہید تھی۔

درسہ دارالعلوم دیوبند میں میری طالب علمی کی تکمیل اسی طریقے پر ہوئی اور واقعہ یہ ہے کہ میں اس معاملے میں یگانہ اور منفرد نہ تھا۔ میرے جیسے میرے اور ساتھی بھی تھے، جو میری طرح مطالعہ اور تحقیق کرتے رہے۔ اور آخر کار وہ بھی اپنی نتائج پر پہنچے، جہاں میں پہنچا تھا۔ چنانچہ انہوں اور دوسروں کے اس تجربے کے بعد میرے طلبہ علم کے سلسلہ میں یہ نظریہ قائم کیا ہے کہ طلبہ کو فارغ التحصیل ہونے کے بعد بے ضابطہ طور پر اپنے اپنے اساتذہ کی صحبت میں رہنے اور ان سے اپنے شکوک رفع کرنے کے برابر مواقع ملنے چاہئیں۔ اس طرح اساتذہ اپنی صحبت میں رہنے والے طلبہ کی علمی تکمیل کو سکتے ہیں۔ میرے نزدیک درجہ تکمیل کی یہ صورت ہونی چاہیے۔

مجھے عام طور پر کالجوں کے فوجیان طلبہ سے ملنے کا اتفاق ہوتا تھا اور ان سے اکثر بعض مسائل پر گفتگو بھی ہوا کرتی۔ فوجیان طلبہ عام علماء سے شاکل نظر آتے تھے۔ میں نے ان کو بتایا کہ علماء میں بھی ایک خاص طبقہ ایسا ہے جو درجہ تکمیل سے ناگزیر ہو چکا ہے۔ چنانچہ میں نے فوجیانوں سے ایسے علماء کا تعارف کرایا جو میری طرح تکمیل کر چکے تھے۔ اس سے کچھ تمطیظ ہو گئے۔ اور جو برابر اپنی صند پر اڑے رہے، میں نے انہیں بتایا کہ جس طرح یونیورسٹیاں سے آئے دن متوسط استعداد کے گرجا بیٹے نکلتے رہتے ہیں، یہی مثال ہمارے عام نارغہ تحصیل طلبہ کی سمجھ لو۔ اس پر وہ ناجواب ہو گئے۔ اور اعتراض بن نہ آیا۔

اس بحث کا حاصل یہ عاید ہے کہ ہمارے استاد نے ابن ماجہ کو اپنے طلبہ کی علمی اور تحقیقی تکمیل کی غرض سے شامل نصاب کیا تھا، وہ چاہتے تھے کہ طلبہ صحیح حدیثوں کے ساتھ غیر صحیح حدیثیں بھی پڑھ لیں اور ان میں اتنی استعداد اور بصیرت پیدا ہو جائے کہ وہ صحیح حدیث کو غیر صحیح سے پہچان سکیں۔ ہمارے استاد نے اس کو علم حدیث میں درجہ تکمیل کا زریعہ سمجھتے تھے۔ جو طلبہ علم حدیث میں اس طرح تکمیل کر لیتے تھے، ان کے لیے معتز ضمیمہ کے شکر گو کا ازالہ کرنا اور ان کے اعتراضات کا جواب دینا مشکل نہ رہتا تھا۔ میں نے اور میرے علاوہ دوسرے سماعتیوں نے اسی طریقے پر علمی تکمیل کی تھی اور اسی کے طفیل ہمیں علم حدیث میں درک اور نظر نصیب ہوئی۔

لوگوں میں حدیث کے معاملے میں زیادہ تر ذہنی اختلال اس وجہ سے بھی ہوا کہ فن حدیث میں محض تقلید سے کام لیا جاتا ہے۔ اور خاص طور پر کسی حدیث کو صحیح سمجھنے یا اسے غیر صحیح قرار دینے میں تو تمام تر دوسروں کی رائے پر ہی اکتفا کیا جاتا ہے۔ ایک ایسا عالم جو اپنی سمجھ سے صحیح حدیثوں کے متعلق اس نتیجے

پر پہنچ سکے کہ واقعی وہ صحیح ہیں، آج اس نطنے میں پیدا ہونا مشکل ہو گیا ہے۔ اب وقت یہ ہے کہ ایک تو راویوں کے طول و کثرت کو پرکھنا اور جانچنا ہوتا ہے۔ اور اس میں مزید الجھن یہ پڑتی ہے کہ ان راویوں کے متعلق "اسماء الرجال" والوں کی رائیں ایک ہی نہیں کسی راوی کو ایک عالم اور "اسماء الرجال" کا نقاد ضعیف قرار دیتا ہے۔ لیکن دوسرا ہے جو اس کے باوثوق ہونے کا دعویٰ کرتا ہے۔ پھر دوسری مشکل یہ ہے کہ صحیح حدیث کی تعریف میں کئی رائیں ہیں۔ یہ دشواریاں ہیں جو مسلم حدیث کے متعلق طالب علم میں کوئی ملکہ پیدا ہونے نہیں دیتی۔ اور آخر کا یہ ہوتا ہے کہ طلبہ مجبوراً حدیث چھوڑ کر پہلے فقہ پڑھتے ہیں۔ اور اس کی مدد سے اپنے مسلک اور نصب العین کا تعین کر کے پھر حدیث کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ چنانچہ بعد ازاں جو حدیث ان کے مسلک اور نصب العین کے مطابق ہو، اس کو رائج اور مخالف نظر آئے اس کو مرجوح قرار دیتے ہیں۔ اور اسی طرح ہمارے طالب علم علم حدیث کا تحصیل کا یہ سفر ختم کر دیتے ہیں۔

اس سلسلے میں امام ولی اللہ نے سب سے پہلے تو بڑی جان لگا ہی ہے اس مرضی کی تشخیص کی۔ اور پھر مرضی کے ازالہ کے لیے نصاب تیار کیا اور اس کے مطابق تعلیم بھی دینی شروع کر دی۔ ان کے طریقے پر اگر ایک عالم حدیث کا تکمیل کرے تو وہ محقق محدث بن سکتا ہے۔ بلکہ یہ ممکن ہے کہ نئی حدیث کا تصحیح میں یہ عالم اپنے آپ کو عاجز پائے۔ لیکن جہاں تک ان احادیث کا تعلق ہے جن کو ائمہ نے عام طور پر صحیح کہا ہے، اس عالم کے لیے جو بننے والی طریقہ پر حدیث پڑھی ہے، ایسی احادیث کی صحت کے وجہ معلوم کرنا کچھ مشکل نہیں ہے۔ اس طرح جب یہ عالم حدیث میں اطمینان حاصل کرے گا تو اس کے بعد وہ فقہ کی طرف متوجہ ہو گا۔ چنانچہ فقہ کے جو مسائل وہ صحیح احادیث کے مطابق پائے گا،

ان کو وہ پورے اطمینان سے راجح اور مقدم مانے لگا۔ اعدان پر طمانیت قلب کے ساتھ عمل کر سکے لگا۔

انفرضی علم حدیث کے مطالعہ اور اس کی تحقیق کے ضمن میں عام طور پر اہل علم میں جو نامہوار یاں اور خرابیاں پیدا ہو گئی تھیں، ان کو دور کرنے کے لیے شاہ ولی اللہ صاحب نے بہت بڑا کام کیا ہے۔ شاہ صاحب نے علم حدیث کی تحصیل کا جو طریقہ تجویز فرمایا ہے، اس کی خوبی یہ ہے کہ طالب علم میں تحقیق حدیث کا ملک پیدا ہو جاتا ہے۔ مزید برآں شاہ صاحب نے اپنے اس طریقے پر طلبہ حدیث کو تعلیم بھی دی اور اس طرح محققین محدثین پیدا کر کے حدیث میں سلف کے طریقے کو زندہ کر دیا۔ حدیث میں اس طرح سے تحقیق کا سلیقہ ہم کرنے کا مسلمان مسلمانوں میں بدلتوں سے ناجید تھا، اور خاص طور پر ہمیری صدی ہجری کے بعد اس کی مثال کہیں مشکل سے ملتی ہے۔

مؤطا امام مالک

ہم اوپر بڑے تفصیل سے ثابت کر آئے ہیں کہ شاہ ولی اللہ صاحب نے علم حدیث کے مطالعہ اور اس کی تحقیق کے سلسلے میں بڑی معرکہ آرا تجدید فرمائی ہے، شاہ صاحب کی اس تجدید میں علم حدیث کا سنگ بنیاد یہ ہے کہ صحابہ سبتہ میں اصح الکتب بخاری نہیں بلکہ مؤطا امام مالک ہے۔ اور اس کے دلائل یہ ہیں :-

۱۔ مؤطا امام مالک میں جو روایتیں ہیں ان کے راوی عموماً ایک در سے زیادہ نہیں۔ اس لیے ان راویوں کی تنقید اور روایات کے اسانید کی تصحیح بہت آسان ہے۔ اور پھر ان راویوں کا بہت بڑا حلقہ علمائے مدینہ میں ہے جن کو عام

ائمہ مسلمین معتمد علیہ اور فقہ ملتے ہیں۔

۱۲، امام مالک سے ایک طرف امام شافعی نے ٹپڑھا۔ اور دوسری طرف امام ابو حنیفہ کے ساتھ اور شاگرد امام محمد نے ان کی شاگردی کی۔ چنانچہ موٹا پران دونوں اماموں کی تنقید بھی موجود ہے۔ ظاہر ہے اس سے موٹا کی تصحیح میں بڑی مدد مل سکتی ہے۔ امام شافعی اور امام محمد کا حال یہ ہے کہ وہ امام مالک کے استنباط کی تو حرافت کرتے ہیں۔ لیکن موٹا میں جو روایات مروی ہیں ان کی اسناد کو ضعیف نہیں سمجھتے۔ یہ چیز حدیث کے غالب علم کے لیے بڑے دھوکے کا ذریعہ ہے۔
 موٹا امام مالک کے بعد احادیث کے جو اجموعے مرتب ہوئے جیسے کہ بخاری، مسلم، ابوداؤد اور ترمذی کی کتب حدیث ہیں۔ یہ دراصل شرحیں ہیں امام مالک کا کتاب موٹا کی۔ اس بارے میں شاہ صاحب جو فرماتے ہیں، وہ خود ان کے الفاظ میں سنئے۔

”جو شخص ان ائمہ حدیث کے مذاہب کو بغیر تحقیق دیکھے گا اور انھیں سے پورا مالک لے گا تو وہ لامحالہ اس نتیجے پر پہنچے گا کہ مالک سے مذہب کا انحصار اور اساس تو خود ان کا کتاب موٹا ہے ہی۔ اسی طرح شافعی کے مذہب کی بنیاد اور اساس کا دار و مدار بھی موٹا ہے۔ نیز ابو حنیفہ اور ان کے دو ساتھیوں امام محمد اور ابو یوسف کے مذہب کی شمع بھی یہی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ فقہ کے ان مذاہب اور موٹا کی مثال ایسی ہے جیسے ایک متن ہے اور باقی اس کی شرحیں۔ ایک اصل ہے اور دوسرے مذاہب اس کی شاخیں۔ بے شک امام مالک کے استنباط کے بارے میں تو لوگوں میں اختلاف ہے۔ بعض ان کے استنباط کو تسلیم کرتے ہیں۔ بعض ان کا سرے سے انکار کرتے ہیں۔ بعض ان میں

ضعف ثابت کرتے ہیں اور بعض ان کی تصحیح کرتے ہیں۔ لیکن جہاں تک نفسِ مؤطا کا تعلق ہے اس کی تہذیب اور تہذیب میں امام مالک نے جو کوشش اور جدوجہد کی ہے، اس بنیاد پر ان تمام مذاہب فقہ کے لیے مؤطا کو ماننے بغیر چارہ نہیں۔ اس سلسلے میں امام شافعی کا یہ قول بھی یاد رکھنا چاہیے کہ ”دین کے معاملے میں مجھ پر مالک سے زیادہ کمی نے جہان نہیں کیا۔“ اور امام مالک کا احسان اس کے سوا اور کیا تھا کہ انہوں نے امام شافعی کو مؤطا پڑھائی۔

بہر حال جو شخص انصاف سے کام لے گا وہ اس بات کو ضرور تسلیم کرے گا کہ کتبِ احادیث میں سے سنن کی یہ کتابیں جیسا کہ صحیح مسلم، ابوداؤد اور نسائی اور فقہ کے اعتبار سے احادیث کے یہ مجموعے مثلاً بخاری اور ترمذی وغیرہ میں، یہ سب کے سب مؤطا سے مستخرج ہیں۔ اور ان ائمہ کے پیشِ نظر گویا امام مالک کی مؤطا تھی۔ چنانچہ انہوں نے یہ کیا کہ مؤطا میں اگر کوئی رعایت مرسل تھی تو اس کو موصول ثابت کیا۔ یعنی اگر کوئی تابعی کہ جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ہند نہیں پایا آپ سے کوئی حدیث روایت کرتا ہے۔ اور مؤطا میں سلسلہ روایت کی پہچان کڑی یعنی صحابی غائب ہے تو ان ائمہ حدیث نے اپنی کتابوں میں اس صحابی کا نام ذکر کر دیا ہے۔ اور اگر مؤطا میں کوئی روایت برحق تھی تو اسے انہوں نے مرفوع کر دیا ہے۔ اسی کا مطلب یہ ہے کہ مثلاً کسی صحابی کے متعلق مؤطا میں مردی ہے کہ وہ یوں کہتے یا کرتے تھے۔ یعنی روایت میں صحابی کا یہ قول یا فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ثابت نہیں کیا گیا۔ بعد میں ان محدثین نے سلسلہ روایت کی اس کمی کو پورا

کر دیا۔ اور کوئی ایسا راوی ڈھونڈ لیا، جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ قول ارشاد فرماتے سنا۔ یا اس فعل کو کرتے دیکھا ہو، نیز ان ائمہ نے یہ کیا کہ اگر کوئی چیسز امام مالک مؤطا میں پھوڑے گئے ہیں تو انہوں نے اپنی کتابوں میں اس کی تلافی کر دی۔ اگر امام مالک نے مؤطا میں ایک روایت نقل کی ہے۔ بعد میں یہ ائمہ اسی کو دوسری اسناد سے روایت کر دیتے ہیں نیز حنیفہ و اسس طرح مؤطا کی روایات کے شواہد لاتے ہیں۔ اور اگر امام مالک کی کسی روایت کے خلاف کوئی بات مودی ہے تو اس پر بحث کرتے اور اس کے اسباب و وجوہ کا احاطہ کر دیتے ہیں۔ قصہ کو تاہ اس مسئلے میں تحقیق حق کے لیے ضروری ہے کہ امام مالک کی مؤطا پر پوری توجہ کی جائے اور اس کا بڑے احتیاط سے مطالعہ ہو۔

امام دل اللہ نے مؤطا کی مصنفی کے نام سے فارسی زبان میں شرح لکھی ہے۔ اس میں شاہ صاحب فرماتے ہیں: یقینی طور پر یہ بات معلوم ہوئی چاہیے کہ اس زمانے میں اجتہاد اور فقہ کا دروازہ بالکل بند ہو چکا ہے۔ نئے دے کو اب توجہ یہی صورت باقی رہ گئی ہے کہ آدمی مؤطا کو پیش نظر رکھے۔ اور اس کی جو سرلداہی میں ان کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک متصل ہونا معلوم کرے۔ اور صحابہ اور تابعین کے اقوال کے ماخذ کو ڈھونڈے اور اجتہادی فہم و بصیرت اپنے اندر پیدا کرے۔ نیز امام شافعی اور دوسرے بزرگوں نے مؤطا پر بحث کر کے اس کی جو تصحیحات لکھی ہیں ان کو پڑھے اور یہ سب کچھ کر لینے کے بعد وہ احکام الہی کی حقیقت کو سمجھنے کا جو بھی ممکن کوشش اس کے بس میں ہو کرے۔ وہ دینی مسائل کو دلائل کے ذریعہ جانے، ان میں اسے اس طرح یا تو پورا یقین حاصل ہو جائے گا

پانچسورہ غالب رائے سے کسی نتیجے پر پہنچ سکے گا۔

موطا کے مطالعہ پر زور دیتے ہوئے شہ صاحب ایک اور جگہ لکھتے ہیں۔
 ”جب طالب علم عربی سمجھنے کے قابل ہو جائے، تو اسے موطا پڑھاؤ کہیں ایسا نہ ہو
 کہ وہ موطا نہ پڑھے۔ واقعہ یہ ہے کہ علم حدیث کا اصل موطا ہی ہے۔ اور اس
 کے مطالعہ میں بے شمار فائدے ہیں۔ اسی سلسلے میں ”حجۃ اللہ“ کی یہ عبارت بھی
 ملاحظہ ہو۔“

”کتب حدیث میں مطالعہ و تحقیق اور پورے استقراء کے بعد میرے
 نزدیک طبقہ اولیٰ کی کتابیں یہ تین ہیں۔ موطا، بخاری اور مسلم امام مالک
 سے براہ راست ہزار آدمیوں نے موطا کی روایت کی ہے۔ موطا کے بارے
 میں امام شافعی کا قول ہے کہ کتاب اللہ کے بعد سب سے صحیح کتاب موطا
 ہے۔ نیز سب علمائے حدیث کا اس امر میں اتفاق ہے کہ امام مالک
 اور جو دوسرے ان کے ہم خیال ہیں، ان کے ہاں صحت حدیث کا جو
 معیار مقرر ہے، اس اعتبار سے موطا کو تمام روایتیں صحیح ہیں، لیکن جو
 لوگ اس مسئلہ خاص میں امام مالک سے ہمنوا نہیں۔ ان کے نزدیک موطا
 میں جن قدر بھی مرسل اور منقطع روایتیں ہیں، ان کا سلسلہ کسی دوسرے
 طریق روایت سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک ضرور پہنچ جاتا
 ہے۔ ظاہر ہے، ان کے لیے اس طرح ان روایات کی صحت ثابت ہو
 جاتی ہے۔“

شاہ صاحب کی اس تشریح کو پڑھنا ضروری ہے، فرماتے ہیں: ”شیخ الاسلام
 ابن حجر لکھتے ہیں کہ موطا کی تمام روایتیں امام مالک اصناف کے متبعین کے نزدیک صحیح
 ہیں۔ کیونکہ ان کے نزدیک مرسل اور منقطع حدیث بھی قابلِ حجت ہے۔ علماء عام

عام طور پر مرسل اور منقطع احادیث پر عمل کرنے کے مسئلے میں اختلاف رکھتے ہیں۔ امام مالکؒ، امام ابو حنیفہ اور تبع تابعین میں سے اکثر مرسل اور منقطع احادیث پر عمل کرنے کو صحیح سمجھتے ہیں اور ان کے نزدیک عمرؓ اور ان جیسے اور صحابہ کے اقوال نیز اہل مدینہ میں سے اگر تابعین کی جماعت کا کسی بات پر اتفاق ہو رہے ہو ان سے استدلال کرنا اور ان کو حجت ماننا درست ہے۔ چنانچہ امام مالکؒ نے اس بارے میں دراصل اپنے وضع کردہ اصول پر عمل کیا ہے۔ اور چونکہ ان کے نزدیک کسی حدیث کا مرسل یا منقطع ہونا اس حدیث کے صحیح ہونے پر مؤثر نہیں ہوتا۔ اسی لحاظ سے مؤطا ساری کا ساری امام مالکؒ امام ابو حنیفہ اور باقی تبع تابعین کے نزدیک صحیح ہو گئی۔

حافظ ابن حجر کے اس قول پر سیوطی نے ایک اور بات کا اضافہ کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں: مالکؒ اور اس مثلے میں جو ان کے ہم خیال ہیں ان کے نزدیک مرسل اور منقطع احادیث قابل حجت ہیں اسی طرح ہم شافعیوں کے نزدیک بھی مرسل اور منقطع احادیث حجت ہیں۔ البتہ شرط یہ ہے کہ ان احادیث کی دوسری مرفوع یا موقوف احادیث سے تائید ہوتی ہو۔ یعنی مرسل اور منقطع احادیث کے حق میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا کسی صحابی کا کوئی قول مروی ہو۔ اب صورت یہ ہے کہ مؤطا میں کوئی ایسی مرسل روایت نہیں جس کی کسی دوسری مرفوع حدیث سے لفظاً یا معناتاً تائید ہوتی ہو یا کسی ایسے یہ کہنا بالکل ٹھیک ہو گا کہ مؤطا سب کے نزدیک صحیح ہے۔ وہ جو مرسل اور منقطع احادیث کو قابل حجت مانتے ہیں اور وہ جو ان کے حجت ہونے کے قائل نہیں۔ کیونکہ مؤطا کی مرسل اور منقطع احادیث کی تائید میں مرفوع روایتیں بھی موجود ہیں۔

مؤطا کے ضمن میں امام عبدالعزیزؒ "عبارہ نافعہ" میں رقم فرماتے ہیں۔

”موطا بخاری اور مسلم کی مثال یہ ہے کہ موطا گویا صحیح بخاری اور صحیح مسلم کی اصل اور اساس ہے۔ موطا شہرت میں اپنے کمال کو پہنچ چکا ہے۔ امام مالک کے ایک ہزار کے قریب عللے زمانہ نے موطا کی روایت کی تھی۔ پھر موطا کی احادیث کے جو راوی ہیں، ان کی عدالت اور ان کا روایت میں قابل اطمینان ہونا سب کے نزدیک مسلم ہے۔ موطا مکہ، مدینہ، عراق، شام، یمن اور مصر غرضیکہ عالم اسلام کے سب شہروں میں مشہور خاص و عام ہوئی۔ اور ان شہروں سے فقہار کا اسی پورا دار و مدار رہا۔ خود مالک کے زمانے میں نیز ان کے بعد علماء کی موطا پر بھرپور توجہ رہی۔ انہوں نے موطا کی روایات کی تخریج کی۔ اس معقول کی اور احادیث نقل کیں۔ اور ان کے شواہد جمع کئے۔ اور اس مسئلہ میں انہوں نے غیر معمولی جدوجہد کی۔ موطا میں جو غیر انوس اور غریب چیزیں تھیں، ان کی شرح کا گنتی۔ اس کی مشکلات کو مضبوط کیا گیا۔ اس کے فقہی مباحث کو بیان کیا گیا۔ الغرض موطا کی مختلف حیثیتوں کو واضح کرنے میں اس قدر اہتمام ہوا ہے کہ اس سے زیادہ کا قصور نہیں ہو سکتا۔ بے شک صحیح بخاری اور صحیح مسلم احادیث کی کثرت اور شرح و بسط کے اعتبار سے موطا سے وہ چند بڑی ہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان کا روایت کا طریقہ، احادیث کے راویوں کی پہچان، تیز استنباط اور پرکھ کا اسلوب سب موطا کا رہنما منت ہے۔“

اس طویل بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ امام دلی اللہ کے طریقے میں حدیث اور فقہ کی سب کتابوں میں امام مالک کی موطا سب پر فائق اور مقدم ہے۔ یہ چیز طریقہ دلی اللہ ہی کا، ساسی جوہر ہے۔ اور اسی بنا پر دلی اللہ کی طرف عالم فقہاء اور محدثین کے طرق سے حب و حیثیت رکھتا ہے۔ میرے نزدیک جو اس اصولی مسئلے کی اہمیت کو صحیح طور پر نہیں سمجھتا، وہ اس قابل نہیں کہ اسے امام دلی اللہ

کے اجتماع میں شمار کیا جائے۔

موطاء امام مالک کی اہمیت

الغرض قرآن مجید کے بعد اسلام میں موطا امام مالک ایک ایسی مرکزی کتاب ہے، جس پر سب فقہاء اور محدثین کا اتفاق ہے۔ اب اگر اس کتاب کو حاصل قرار دے کہ حدیث کی باقی کتابیں پڑھی جائیں تو معاملہ بڑا آسان ہو جاتا ہے، اور حدیث کی ان کتابوں کی صحت پر یقین بھی حاصل ہو سکتا ہے۔ میں اس طریقے پر طالب علموں کو دو ماہ کے عرصے میں حدیث سمجھنے کا فن سکھاتا رہا ہوں نہ مانہ قیام حجاز میں مکہ معظمہ کے علماء نے حدیث اس طرح پڑھنے کا فن مجھے سکھایا۔

ہمارے نزدیک قرآن عظیم اپنے موضوع پر ایک مستقل کتاب ہے، مگر شریعت صفحات میں ہم بڑی تفصیل سے اس حقیقت کو بیان کر آئے ہیں کہ دین اسلام کا اساسی قانون صرف قرآن ہے۔ اور قرآن ہی حقیقت میں اصل دین ہے۔ لیکن شریعت نے بعض چیزوں کا حکم دیا ہے اور بعض کے کرنے سے منع کیا ہے اب ضرورت اس بات کی ہے کہ یہ معلوم کیا جائے کہ قرآن کسے ان احکام پر عہد نبوت اور خلافت راشدہ کے زمانے میں کیسے عمل کیا گیا۔ اسی لیے ہمیں ایک ایسی کتاب چاہیے، جس میں تصریح ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نمازیوں اور کھانے پینے کے احکاموں سے زکوٰۃ اس طرح وصول کرتے تھے۔ خرید و فروخت کے معاملات اس طرح طے ہوتے تھے۔ غرضیکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے لے کر خلفاء راشدین کے عہد وفاق یعنی شہادت عثمان تک قرآن کے احکام پر جس طرح عمل کیا گیا، اس کی تفصیلات جاننے کی ہمیں ضرورت ہے اور یہ چیز ہمیں موطا امام مالک میں ملتی ہے۔

حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد صحابہ میں پہلے کی طرح اتفاق و اجماع نہ رہا۔ حضرت علیؓ خلیفہ بنے تو باہمی جنگیں شروع ہو گئیں۔ لیکن حضرت علیؓ مدینہ منورہ چھوڑ کر عراق تشریف لے گئے۔ اس سے یہ ہوا کہ مدینہ کی علمی فضا ان متنوں سے محفوظ رہی اور اہل مدینہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلمؐ اور ان کے جانشینوں کے عہد میں جو علم سیکھا تھا، اُس پر ان خانہ جنگیوں کا زیادہ اثر نہ پڑ سکا۔ بنو امیہ کا دور آیا تو گوردرست اسلامی کا سیاسی مرکز دمشق میں منتقل ہو گیا۔ لیکن اسلام کا علمی مرکز بدستور مدینہ طیبہ ہی رہا۔ اس طرح اہل مدینہ کے لئے اسلام کے قرنِ اوں کا علمی اثاثہ سلسلہ بہ سلسلہ قائم رہ سکا۔ موطا میں اہل مدینہ کے اسی علم کو مدن کر دیا گیا ہے۔ چنانچہ امام مالک جب فرماتے ہیں: **السنۃ التي لا اختلاف فیہا عندنا کذا وکذا** تو اس سے ان کی مراد اہل مدینہ کے اسی علمی سلسلہ ہے۔ یہ علمی سلسلہ خلافتِ راشدہ سے شروع ہو کر بنو امیہ کے دور تک قائم رہا۔

رسول اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے بعد صحابہ کا دور آیا۔ اور صحابہ کی جنگِ تباعین نے لی۔ تابعین کے عہد میں مدینہ منورہ میں یہ سات فقہاء مشہور ہوئے۔

(۱) سعید بن مسیب۔ (۲) عروہ بن زبیر۔

(۳) قاسم بن محمد بن ابی بکر الصدیق۔ (۴) خارجہ بن زید بن ثابت۔

(۵) عبید اللہ بن عبد اللہ بن مسعود۔ (۶) سیمان بن یسار۔

(۷) ابو بکر بن عبد الرحمن بن حارث، یا سالم بن عبد اللہ بن عمر یا ابوسلمہ بن

عبد الرحمن بن عوف۔

ان فقہانے اہل مدینہ کے تمام علم کو محفوظ کر دیا۔ امام مالک نے ان کے شاگردوں یعنی امام ابن شہاب زہری وغیرہ سے علم حاصل کیا۔ ظاہر ہے کہ ان وجوہ کی بنا پر امام مالک کی کتاب موطا سے بڑھ کر حدیث و فقہ میں کسی اور کتاب کا صحیح ملنا ناممکن ہے۔

اس ضمن میں امام ابو منصور عبد القادر عینی بغدادی متوفی ۷۱۰ھ کا بیان بھی توجہ سے قابل ہے۔ موصوف اپنی کتاب "اصول الدین" کے صفحہ ۳۸ میں لکھتے ہیں:-

"صحابہ کرام میں سے چار بزرگ ایسے ہیں جنہوں نے فقہ کے حجابِ اہلبیت پر گفتگو فرمائی ہے۔ وہ علیؑ، زیدؑ، ابن عباسؑ اور ابن مسعودؓ ہیں۔

جب یہ چاروں کسی مسئلے میں متفق القول ہوتے ہیں، تو اس مسئلہ میں میرے سے کوئی اختلاف پیدا ہی نہیں ہوتا، لیکن اگر کسی مسئلے میں علیؑ و دوسروں

سے الگ رائے رکھتے ہوں، تو ابن ابی سیٹی، شعبی اور عبیدہ سلیمان حضرت علیؑ کی رائے کی پیروی کرتے ہیں۔ اور جن مسئلے میں زیدؑ اپنے

تینوں ساتھیوں سے الگ ہوتے ہیں، تو مالک اور شافعی ان مسائل میں ان کے اکثر ہم نوا ہوتے ہیں۔ اور خارجہ تولانزی طبرستان پر حضرت زیدؑ

کا ساتھ دیتے ہیں۔ ابن عباس جن مسائل میں دوسروں سے اختلاف کرتے ہیں تو عمرہ طاؤس اور سعید بن جبیر ان کا اتباع کرتے ہیں۔

اگر ابن مسعود دوسروں سے کسی مسئلہ میں الگ ہوتے ہیں تو علقمہ اور اسود ان کی رائے کو لے لیتے ہیں۔ صحابہ کے بعد مدینہ منورہ کے سات

فقہاء آتے ہیں۔ یہ سعید بن مسیب، عروہ بن زبیر، خارجہ بن زید، قاسم بن محمد، سیمان بن یسار، عبید اللہ بن عبد اللہ بن مسعود اور ابو بکر بن عبد الرحمن

بن حارث بن ہشام ہیں۔"

امام مالک اس سلسلے کا آخری کڑی ہیں۔ اور ان کی مؤطا جامع ہے اہل مدینہ کے اس علم کی جو صحابہ کرام کے عہد سے ان کے ہاں سلسلہ بہ سلسلہ چلا آتا تھا۔

صحیح بخاری اور مؤطا

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اہل علم نے مؤطا کو کیونکر مؤخر کر دیا۔ اگر کتب حدیث و فقہ میں یہ کتاب جس تقدیم اور ترجیح کی مستحق تھی، اُسے وہ عام طور پر کیوں نہ ملی؟ بات دراصل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جو علوم منقول ہیں ان کی چار قسمیں کی گئی ہیں۔ ۱۔ الفنا علم فقہ رب، مغازی۔ یعنی غز ووں کے حالات و سیر۔ ۲۔ تفسیر (و) تفسیر و تراجم۔ ۳۔ صحیح ان چار فنون پر جامع کتاب ہے اور اس طرح کی جامع کتاب اور اس سے بڑھ کر احادیث کا کوئی اور صحیح مجموعہ نہیں ہے۔ یہ اسباب ہیں جن کی بنا پر صحیح بخاری پر اہل علم ٹوٹ پڑے۔ امام ولی اللہ علماء کے نام رجحان کے خلاف قرآن مجید اور صرف قرآن مجید کو ہی اصل دین اور اسلام کا اساسی قانون مانتے ہیں۔ اور جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں شاہ صاحب نے تشریح کے جملہ مطالب کو علیحدہ علیحدہ ابواب میں تقسیم کیا ہے۔ امام ولی اللہ کے نزدیک انادی اعتبار سے تشریح کے ان ابواب میں سے ہر ایک باب بجائے خود مستقل اور کافی بالذات ہے۔ اور تشریح اپنے مطالب کو سمجھانے کے لیے نہ تو کسی پہلی کتاب کا محتاج ہے اور نہ وہ بعد والوں میں سے کسی کے علم و عمل سے متاثر ہوتا ہے۔ البتہ اس امر کی بے شک ضرورت رہتی ہے کہ تشریح میں جو احکام مذکور ہیں، ان کے متعلق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اسوہ معلوم کیا جائے۔ رسول اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام اور خلفاء راشدین کے عہد میں جو اسلام کا غیر القرون یعنی سب سے بہتر زمانہ تھا،

تشریح شریف پر جس طرح عمل کیا گیا، اس کی تفصیلات اہل مدنیہ کے یہاں محفوظ تھیں۔ چنانچہ مؤطا ان مسائل کا ایک بہت اچھا نصاب ہے، الغرض قرآن پڑھنے کے بعد تشریح کے احکام کے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اسوہ جانتے کے لیے مؤطا کی بہر حال ضرورت پڑتی ہے۔

تشریح میں جن علوم کا بیان ہے، ان میں سے ایک علم تو احکام سے متعلق ہے۔ اس کے علاوہ تشریح میں جو احادیث مذکور ہیں، ان کو سمجھنے اور سمجھانے کے لیے شاہ صاحب کے نزدیک ان چیزوں کی جو معارف و سیرا و تفسیر و متن و دلائل کے ضمن میں منقول ہیں، چنداں ضرورت نہیں پڑتی۔ خلاصہ مطلب یہ ہوا کہ امام ولی اللہ پہلے تو دین کو صرف تشریح میں منحصر لیتے ہیں، پھر قرآن کے جملہ مطالب و معانی کو سوائے احکام کے اپنی جگہ مستقل سمجھتے ہیں۔ اور ان کی امانت کو کسی اور فن پر محمول نہیں کرتے۔ احکام کے لیے ان کے نزدیک مؤطا کو پڑھ لینا کافی ہے۔ ظاہر ہے، ان وجوہ کی بنا پر جب کہ وہ تشریح کو مکمل جانتے ہیں، مؤطا جیسی کتاب کے سوا ان کی رائے میں کسی اور چیز کی ضرورت نہیں ہوگی۔ اس لیے شاہ صاحب کا مؤطا کو اس قدر اہمیت دینا عین فطری تھا۔ نیز شاہ صاحب کو امام احمد بن حنبل کا یہ قول بھی یاد تھا کہ معارف و سیرا و تفسیر و دلائل کا اکثر حصہ روایت کے اعتبار سے ٹھیک نہیں۔ چنانچہ امام ولی اللہ کا قیاسی مطالب سمجھنے کے لیے سوائے احکام کے کسی اور کتاب یا فن پر انحصار نہ کرنا عین صواب تھا۔

مسند امام احمد بن حنبل

حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد حسن نے مجھے دو کتابوں کی خاص طور پر مطالعہ کی وصیت فرمائی تھی۔ آپ جتنے فنون حدیث میں میرا شغف دیکھا اور انہیں

معلوم ہوا کہ میں حدیث کی تمام کتابوں کو جمع کرنے میں از حد سامعی ہوں تو حضرت نے مجھ سے نہ فرمایا کہ اگر صحاح ستہ سے زیادہ پڑھنے کا ضرورت ہو تو مسند امام احمد کو کافی سمجھو۔ اور شرح حدیث کے سلسلے میں آپ نے مجھے فتح الباری سے تسک کرنے کا ارشاد فرمایا۔ لیکن جب میں نے شاہ ولی اللہ صاحب کے طریقے پر علم حدیث کو سمجھ لیا تو پھر مجھے صحاح کے علاوہ کسی اور کتاب کی حاجت محسوس نہیں ہوئی۔

مسند امام احمد کے متعلق شاہ صاحب کی رائے یہ ہے کہ یہ کتب احادیث کے دوسرے طبقے یعنی سنن ابو داؤد، ترمذی اور نسائی کے مرتبہ کے قریب پہنچ گئی تھیں۔ امام احمد نے اس کتاب کو اصل مانا ہے، جس کی مدد سے صحیح اور غیر صحیح حدیث میں تمیز ہو سکتی ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ جو حدیث میری مسند میں نہ ملے، اس سے بالکل رد کر دو، اور ہرگز قبول نہ کرو۔

شاہ صاحب کے صاحبزادے شاہ عبدالعزیز اس ضمن میں اپنی کتاب ”عالمہ نافعہ“ میں لکھتے ہیں۔

”والد ماجد قدس سرہ فرمایا کرتے تھے کہ فقیر کے نزدیک مسند امام احمد ہی کتب حدیث کے دوسرے طبقے میں سے ہے۔ اور یہ اصل ہے جس کی مدد سے ضعیف اور سقیم حدیث پہچانی جاسکتی ہے۔ اور اس سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ کون سی حدیث ایسی ہے جس کی اصل ہے اور کون سی ایسی ہے جس کی مطلقاً کوئی اصل نہیں۔ لیکن خود مسند احمد میں بھی بہت سی ایسی ضعیف حدیثیں موجود ہیں کہ امام احمد نے ان کی تصریح نہیں کی۔ چنانچہ مسند میں اس طرح کی جو حدیثیں مذکور ہیں، بعد میں آنے والے محدثین نے ان میں سے جن کی تصریح کر دی

ہے وہ بہتر ہو گئی ہیں۔ ملائے حدیث و فقہ نے اس کتاب کو اپنا پیشوا مانا ہے۔ اور یہ واقعہ ہے کہ فی حدیث میں مسند امام احمد کی حیثیت ایک رکنِ اعظم کی ہے۔
 مسند امام احمد میں ضعیف روایات کے غلط ملط ہونے کے یہ اسباب ہیں۔
 ۱۔ امام احمد کے بیٹے عبد اللہ کی روایتیں بھی مسند امام احمد میں ملادی گئی ہیں۔
 ۲۔ جن روایتوں کو امام احمد نے صراحتہً غیر صحیح کہا اور مسند سے ان کو کٹ دیا تھا۔ کا قول نے وہ بھی اس میں درج کر دی ہیں۔

۳۔ اس سلسلے میں ایک اور مصیبت پیش آئی۔ امام احمد بن حنبل جب اپنے گھر میں عزت نشین ہو گئے تھے تو اس وقت آپ سے مسند پڑھی گئی۔ چنانچہ ان کے بیٹے عبد اللہ کے سوا مسند کا کوئی راوی نہیں ہے۔ اور عبد اللہ انا لائق قال اتحاد اور ثقہ نہیں ہے، جتنا کہ اس کتاب کی روایت کے لیے ضروری تھا۔ کاش یہ کتاب یا تو مسلمانوں کے عام مجمع میں پڑھائی جاتی۔ اور متعدد لوگ اس کی روایت کرتے۔ یا امام صاحب کے لڑکے عبد اللہ سے کوئی بڑا فاضل اور ثقہ اس کا راوی ہوتا۔

یہ حالات تھے جن کے پیش نظر میں نے مسند کی طرف توجہ کرنے کی زیادہ ضرورت محسوس نہ کی تھی۔ لیکن اس کے باوجود میں اس سے استفادہ کرتا رہا۔ مسند امام احمد کا میرا یہ مطالعہ خاص خاص عالمانوں کے لیے تو مفید ہو سکتا ہے لیکن عام طور پر اس کے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں۔

حضرت شیخ الہند کی وصیت تھی کہ شرح حدیث میں فتح الباری پڑھوں۔ چنانچہ میں نے فتح الباری سے بہت استفادہ کیا ہے۔ اسی کا نتیجہ تھا کہ میں بخاری کو حافظ ابن حجر سے زیادہ صحیح کتاب ماننا تھا۔ اور بخاری کی جن چالیس حدیثوں پر حافظ ابن حجر نے جرح کیا ہے۔ اند لکھا ہے کہ اس جرح کا کوئی جواب نہیں بن

پڑتا، میں ان کا جواب دینے کے لیے تیار تھا۔ بات یہ ہے کہ مجھے یہ بڑا معلوم ہوتا تھا کہ طالب علم کو حدیث کی جو پہلی مرکزی کتاب پڑھائی جائے، اس پر بھی اس کو کمال اعتماد ہو، اور اس کے بعض حصے ایسے ہوں جن کا پایہ صحت قابل اطمینان ہے۔ اس لیے میری ہر بار یہ کوشش رہتی تھی کہ ابن حجر نے بخاری کا جن حدیثوں پر حرج کا ہے، اُن کا جواب دوں۔

صحیح بخاری سے موطا کی طرف رجوع

میں نے ایک کافی زمانہ اس طرح گزارا اس کے بعد جب میں نوجوان تلمیذات گمراہ سے ملنے لگا تو میرے لیے ان کو بعض چیزیں سمجھانا مشکل نظر آئیں۔ اس سے شکوک پیدا ہونے لگے۔ لیکن یہ یاد رہے کہ میں نے صحیح بخاری کا بالامعان مطالعہ کیا تھا اور اس پر غور کرنے میں بڑی محنت کی تھی۔ چنانچہ جس طرح میں قرآن کی ایک سورت کی آیات میں تناسب اور ربط ڈھونڈنے میں کوشاں رہتا تھا۔ اسی طرح میں نے صحیح بخاری کے ابواب میں ربط پیدا کرنے کی کوشش کی تھی۔ میں نے اپنے اس علمی مطالعہ اور منکری ٹنگ و دو کی بعض چیزیں مولانا شیخ الہند کو سنائیں۔ آپ نے انہیں بہت پسند فرمایا۔ میں نے اس سلسلہ میں چند عام قواعد ضبط کر لیے تھے لیکن میں انہیں لکھ نہ سکا۔ میرے ذاتی مطالعہ کا یہ حاصل میرے پاس "فتح الباری" سے بھی زائد تھا اور ظاہر ہے اس کی وجہ سے مجھے صحیح بخاری کے سمجھنے اور اس کی شکلات کو حل کرنے میں بڑی آسانی ہو گئی تھی، لیکن اس کے باوجود میں ذہنی پوری توجہ قرآن عظیم کی طرف بڑھ گئی، میرے لیے نوجوانوں کو بخاری کے بعض احادیث سمجھانا مشکل ہوتا گیا۔ اس سے بخاری کے متعلق میرا جو یقین تھا، اس میں تزلزل پیدا ہونے

لگا۔ میں کاکھی تائل نہیں ہوا کہ دینی تعلیم اگر عربی مدارس کے طلبہ کو دی جائے تو ان کے لیے اطمینان بخشنے ہو اور اگر وہی تعلیم کالجوں کے طلبہ کو دی جائے تو ان میں اطمینان پیدا نہ کر سکے۔ اب اگر ہماری دینی تعلیم واقعہً ایسی ہی ہے تو ظاہر ہے یہ حقیقی اسلام کی تعلیم نہیں ہو سکتی۔ اس لیے کہ قرآن تو ساری دنیا سے لیے نازل ہوا ہے۔ اگر ہم کالجوں کے مسلمان طلبہ کو اس طریقے پر قرآن نہیں سمجھا سکتے، جو طریقہ تعلیم عربی مدارس میں کامیاب ثابت ہوا ہے تو کیسے ممکن ہے کہ ہم غیر مسلموں کو قرآن پڑھا سکیں۔

علم حاصل کی ان کوششوں کے ضمن میں صحیح بخاری کے بارے میں میرا وہ یقین قائم نہ رہا، جو اس مسئلے میں مجھے پہلے حاصل تھا۔ چنانچہ فتح الباری میں ابن حجر نے بخاری کی احادیث کے متعلق جو تحقیقات کی ہیں، ان سے میری طبیعت غیر مطمئن ہونے لگی۔ اسے رحمت الہی کا ایک کرشمہ سمجھنا چاہیے کہ اس زمانے میں مجھے مؤطا امام مالک کی شرح کتاب التہیذ از حافظ یوسف ابو عمر ابن عبد البر متوفی سال ۵۴۵ھ مل گئی۔ چنانچہ اب اس کتاب نے فتح الباری کی جگہ لی۔ میں حافظ ابن حجر کے مقابلے میں حافظ ابن عبد البر کو بہت بڑا محقق مانتا ہوں۔ چنانچہ ایک طرف حافظ ابن عبد البر تھے اور دوسری طرف شاہ ولی اللہ کا اصرار تھا کہ حدیث فقہ کی تمام کتابوں میں مؤطا کو ترجیح دینا لازمی ہے۔ غرضیکہ میں اس کا تائل ہونے لگ گیا کہ امام مالک کی مؤطا میں وہ تمام مشکل حدیثیں نہیں پائی جاتیں، جن کا سمجھنا اس زمانے میں بہت مشکل ہے۔ اب ان مختلف اثرات کا مجموعی نتیجہ یہ ہوا کہ قرآن عظیم کے بعد حدیث اور فقہ کی تعلیم کے لیے میں یہ کافی سمجھتا ہوں کہ شاہ ولی اللہ صاحب کی کتاب المستویٰ جو مؤطا کی شرح ہے، پڑھ لی جائے۔ میرے نزدیک قرآن اور اس کے بعد المستویٰ اسلام کی تعلیم کا ایک

مکمل نصاب ہے۔ میں یہ اسلام ساری دنیا کو سکھا سکتا ہوں مسلمانوں کو ان کے ائمہ کے طریقے پر اور غیر مسلموں کو عام حکمت کے اصولوں پر۔ چنانچہ تعلیم اسلام کے سلسلے میں جہاں تک مجھے لوگوں سے واسطہ پڑا ہے، میں اس میں خدا کے فضل سے کامیاب رہا ہوں اور خود اپنے اس تجربے کے بعد میں شاہ ولی اللہ کے اس تجویزی کارنامے کی عظمت کو سمجھ سکا ہوں۔ میں نے اپنی آنکھوں سے آزما کے دیکھا ہے کہ موطا کو "اصح الکتاب" ماننے کی کیا قدر قیمت ہے۔ اتفاق سے ہمارے بعد کے محدثین اس کی طرف قطعاً متوجہ نہیں ہوئے۔ میں ان کے علوم کو درجہ تکمیل کے لیے ترجیحاً سمجھتا ہوں، لیکن میرے نزدیک قرآن سمجھنے کے لیے ان کی تعلیمات کی قطعاً ضرورت نہیں ہے۔

مولانا حمید الدین سے بحث

مولانا حمید الدین مرحوم سے میرے بہت پرانے دوست تھے قرآن مجید کی آیات کے ربط و تناسق کے سلسلے میں ہمارا مذاق متحد تھا۔ اگرچہ ہم دونوں کے طریقے اور اسلوب میں کسی قدر اختلاف رہا۔ وہ بائبل مجھ سے بدرجہا بہتر جانتے تھے۔ اور میں حدیث ان سے زیادہ جانتا تھا۔ جب تک میں ہندوستان میں رہا اور جب کبھی بھی ان سے ملاقات ہوئی، ہمارا حدیث ماننے نہ ماننے کا جھگڑا رہتا۔ اتفاق سے جن سال میں کابل روس اور ترکی کے طویل قیام کے بعد مکہ معظمہ پہنچا، اسی سال وہ بھی حج کو آئے۔ اس زمانے میں ہماری تفصیلی ملاقاتیں ہوتی رہتیں۔ ہم دونوں کے انکار میں توافق پیدا ہو گیا تھا۔ لیکن حدیث کے ماننے نہ ماننے پر وہاں بھی بحث شروع ہو گئی۔ ہم نے اصرار کیا کہ حدیث کو ضرور ماننا ہو گا۔ اور ان کے انکار کی سختی سے تردید کی۔

تنگ اگر فرمانے لگے کہ آخر کپ کیا چاہتے ہو۔ میں نے کہا کہ مؤطا امام مالک
ماننے جسے مایا ہم اس کو ملتے ہیں میں نے کہا آج سے ہمارا اد آپ کا نزاع ختم
ہے۔ ہم آپ کو صحیح بخاری ماننے کے لیے مجبور نہیں کرتے۔

اب رہا یہ سوال کہ صحیح بخاری میں میرے مشکلات کیا ہیں؟ اور میں ایک تعلیم یافتہ
نوسلم کو وہ کتاب کیوں نہیں پڑھا سکتا، ان تفصیل پر میں بحال عامہ میں گفتگو کرنے
کا روادار نہیں ہوں۔ اہل علم جو علوم دینی کی تکمیل کو چکے ہوں یا تکمیل کے قریب ہوں،
ان کو میں سب کچھ کہہ دوں گا۔ واقعہ یہ ہے کہ میں نے اس وقت یورپ کا
سفر کیا ہے، جبکہ وہاں بڑے زوروں پر انقلاب برپا تھا، اور انقلاب کے
ہاتھوں ماضی کی ہر حسینہ کی بیخ کنی ہو رہی تھی سیاست، معاشرت اور معیشت کے
سارے نظام ٹوٹ رہے تھے۔ اور مذہب اور اس کے عقائد حرف غلط کا طرغ
مٹ رہے تھے۔ سچہ اللہ میں اسلام کو شاہ ولی اللہ کے طریقے پر سمجھ چکا تھا! وہ
اس کی تعلیم کو قرآن اور مؤطا امام مالک پر منحصر مانتا تھا، اس کی برکت تھی کہ
میں انقلاب کی اس آگ سے جو زندگی کا ہر پرانی قدر اور مذہب کے ہر عقیدے
کو جلا کر بھسم کر رہی تھی، اپنا اسلام سالم لے کر نکل آیا۔

اُس زمانے میں اور ان حالات میں اسلام پر ثابت قدم رہنا۔ نیز غیر مسلموں پر اس کی
حقانیت اور عداوت کو واضح کر سنا، میرے نزدیک یہ شاہ ولی اللہ صاحب کے طریقے
ہی پر ممکن تھا۔ اس لیے میں شاہ صاحب کی تجدید کو اسلام اور مسلمانوں کے لیے بہت
بڑی برکت مانتا ہوں۔ کاشیں ہمارے اہل علم ادھر توجہ کریں۔ اور عزلی مدارس اور
کالجوں کے نوجوان طلبہ جو ہماری قوم کی مرکزی طاقت ہیں، ان میں سے جو بہار
افراد جمع کر کے ان سب کو ایک شیرازہ میں باندھ دیں۔

قرآن کا اسٹریٹجی انقلاب

قرآن کے اولین مخاطب — قریش

سورۃ "جمعة" میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے متعلق یہ تصریح کی گئی ہے کہ آپ کے پہلے مخاطب "امیتین" ہیں۔ "امیتین" سے مراد عرب کے وہ قبیلے ہیں جنہوں نے قریش کی ناست کو تسلیم کر لیا تھا۔ دوسرے موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کا مقصد قرآن عظیم نے اس طرح واضح کیا ہے کہ ابراہیم اور اسماعیل علیہما السلام نے مل کر دعا کی تھی کہ ہماری نسل سے ایک اُمتِ مسلمہ پیدا کی جائے۔ اور یہ "بیت" یعنی خانہ کعبہ اس کا منبع اور مرکز ہو۔ ظاہر ہے اس اُمت کو ایک نبی کی ضرورت تھی، جو دین ابراہیمی کی صحیح معنوں میں تعلیم دے۔ اور اُسے تعلیم و تہذیب کے ذریعہ اس قابل بنادے کہ وہ ابراہیمی دین دنیا کی تمام قوموں میں پہنچا سکے۔ مطلب یہ ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس لیے مبعوث ہوئے تھے کہ وہ قریش کی اصلاح

کریں ان کو تسلیم دیں اور ان کا ترکیہ کر کے ان کو اقوام عالم میں اسلام کا نقیب اور اس کی نشر و اشاعت کا حامل بنائیں۔

بے شک قریش حضرت ابراہیمؑ کی اولاد میں سے تھے۔ اور حضرت ابراہیمؑ کا وطن عراق اور پھر فلسطین تھا۔ لیکن قریش عربوں کے ساتھ بل جمل کو عرب بن چکے تھے۔ سب سے پہلے حضرت اسماعیلؑ عرب میں آکر آباد ہوئے۔ ان کی اولاد بہت بھیلی۔ اور آئے جمل کو ان کے مستقل قبائل بن گئے۔ تو رات میں ایک پیش گوئی ہے کہ اسماعیلؑ علیہ السلام کی اولاد میں سے بارہ سردار ہوں گے۔ ہم اس پیش گوئی کا یہ مطلب لیتے ہیں کہ اولاد اسماعیلؑ کے ذریعہ عرب بنیں ابراہیمؑ دین کی اشاعت ہوگی۔ اور آئے جمل کو ان کے بارہ سرداروں کی وساطت سے سرزمین عرب ضیفی ملت کا مرکز بنے گی۔

تورات کی اس پیش گوئی اور حضرت ابراہیمؑ اور حضرت اسماعیلؑ کی دعا کی تکمیل یوں ہوتی ہے کہ ایک طویل زمانہ گزرنے کے بعد قصی نام کا ایک سردار قریش کے منتشر قبیلوں کو مکہ معظمہ میں آباد کرتا ہے۔ وہ ان کی اجتماعی زندگی کو ایک نظم دیتا ہے۔ ان کے مختلف قبیلوں کو مختلف کام سپرد ہوتے ہیں دارالحدودہ بناتا ہے، جس میں سب جمع ہو کر اپنے فیصلے کرتے ہیں۔ حج اور باہر سے آنے والوں کے لیے باقاعدہ انتظام کیا جاتا ہے۔ یہ گویا تہمید ہے خاتم النبیین کی بعثت کی قصی بن کلاب کی یہ جماعت اپنے آپ کو حضرت ابراہیمؑ کی اولاد میں سے سمجھتی تھی۔ اور حضرت ابراہیمؑ محض اسماعیلی عربوں کے جدِ اعلیٰ نہ تھے۔ بلکہ مسیحی اور موسوی ملتیں بھی ان کو اپنا پیشوا مانتی تھیں۔ اس لیے قصی کی یہ جماعت محض عربوں کی سرداری پر اکتفا کرنا نہیں چاہتی تھی۔ اس کے بڑے بلند حوصلے تھے۔ یہ ایک طرف تو عرب قبائل کو اپنے زیر اثر بنانے میں کوشاں تھی اور دوسری طرف

عراق و شام تک کے علاقوں میں اپنے تجارتی قافلوں کے ذریعہ رستوں پر پیدا کر رہی تھی۔ اُس کے پیش نظر یہ تھا کہ وہ ان سب قوموں کو یکجا کر کے ایک مجمع الاقوام بنائے۔ اور اسی کی قیادت اُس کے ہاتھ میں ہو۔ اسی جماعت میں خاندانی روایات کے طور پر یہ خیال نسبتاً بعد نسبتاً منتقل ہوتا چلا آ رہا تھا کہ ابراہیم علیہ السلام کی نسل سے ایک بہت بڑا نبی پیدا ہوگا، جو ہمیں تمام اقوام کا سردار بنادے گا۔ یہی جذبہ بنی اسرائیل میں بھی موجود تھا۔ چنانچہ اس بنی اسرائیل اور بنی اسرائیل دونوں خاندانوں میں باہمی رقابت بھی تھی لیکن بنی اسرائیل کا یہ حال تھا کہ وہ موسیٰ علیہ السلام کے بعد کسی اور کو ان کے برابر ماننے کے لیے تیار نہیں تھے۔ اس کا مطلب یہ تھا کہ جو کام موسیٰ علیہ السلام نے کیا، ان کے نزدیک وہی ابراہیم علیہ السلام کی دعا کا مصلحت تھا۔ ظاہر ہے حضرت موسیٰ کی تعلیم تو بنی اسرائیل تک ہی محدود ہو کر رہ گئی تھی۔ نتیجہ یہ نکلا کہ یہودیوں نے ابراہیمی دین کو سب قوموں کا دین بناتے کے بجائے فقط ایک خاندانی یا زیادہ سے زیادہ ایک قوم کا دین بنادیا تھا۔

بنی اسرائیل میں سے بے شک مسیح علیہ الصلوٰۃ والسلام کی تعلیم غیر اسرائیلی لوگوں تک پہنچی۔ اور ان کے حواریوں نے صابئیوں یعنی آرمین قوموں میں بھی مسیحیت کی اشاعت کی۔ لیکن ہوا یہ کہ خود بنی اسرائیل نے مسیح علیہ السلام کو مٹانے سے انکار کر دیا۔ چنانچہ یہودیوں کی تعلیم سے بہت کم مستفید ہوئے عجیب بات یہ ہے کہ یہودیوں کو حضرت مسیح کا انکار کیا۔ لیکن حضرت مسیح کے ماننے والوں نے یہود کے نبی حضرت موسیٰ اور ان کی کتاب تورات کی سب سے زیادہ اشاعت کی۔

یہودیوں اور عیسائیوں کی ان کشمکشوں کا اثر قریش کے اہل اربلے بزرگوں پر بھی پڑتا رہا۔ انہوں نے دیکھا کہ عیسائیوں نے کس طرح بڑی سلطنتیں قائم کر لی

ہیں۔ مگر اس کے ساتھ وہ یہ بھی محسوس کرتے تھے کہ عیسائی براہِ نبی دین سے دور ہو گئے ہیں۔ اور حنیفی ملت کی قیادت سنجال نہیں سکے۔ یہودی تو براہِ نبی دین کی اشاعت میں ناکام ہو ہی چکے تھے۔ اس سلسلے میں عیسائی بھی زیادہ کامیاب نہ ہوئے۔ قسطنطین کی اس جدید تنظیم کے بعد قریش مکہ میں یہ عرصہ پیدا ہو رہا تھا کہ ان میں سے کوئی بڑا آدمی پیدا ہو جو براہِ نبی دین کی دعوت اور اس کے قیام کا مرکز بنے۔

قریش کا مکہ میں آباد ہونا اور قسطنطین کے بعد ان میں ایک خاص نوع کی جماعتی زندگی کی ابتدا۔ اسے میں ابراہیم اور اسماعیل علیہما السلام کی دعا کا ایک نتیجہ سمجھا ہوں۔ اس دعا کی تکمیل یوں ہو سکتی تھی کہ ایک اُمت ہو جو دنیا کی جملہ اُمتوں کی ہدایت کے لیے اٹھے۔ پھر اس اُمت کو بھی ایک امام کی ضرورت تھی جو اسے تقسیم و ترکیب کے ذریعہ دنیا میں براہِ نبی دین کی اشاعت کے لیے تیار کرے۔

الفراڈیت اور اجتماعیت

ہر قسمی سے ایک طویل زمانے سے ہمارے اہل علم تاریخ کو انفرادی نقطہ نظر سے دیکھنے کے عادی ہو گئے ہیں۔ یہ مرض ہمارے ہاں مستبد بادشاہوں کے دور کی یادگار ہے۔ استبداد کا یہ لازمی نتیجہ ہوتا ہے کہ جماعت کے بجائے فرد پر زیادہ زور دیا جاتا ہے۔ اند تاریخ کے آثار چڑھاؤ اور واقعات کے تفسیر و تبدیلی کو اجتماعی قوتوں کے بجائے چند اشخاص کی کوششوں پر محمول کیا جاتا ہے۔ اس کی وجہ سے ہماری تاریخ کی کتابیں قوموں کی مجموعی زندگی اور ان کے ارتقاء و زوال پر بحث کرنے کے بجائے بادشاہوں اور متنازعہ افراد کے حالات کی کھوینیاں بن گئی ہیں۔ انفرادیت پسندی کا یہ رجحان ہے جس نے ہمارے

اہل علم کو اس طرف ڈال دیا ہے کہ وہ اسلام کی اجتماعی قوت کو نظر انداز کر دیتے ہیں اور ان کا سارا زور انفرادی شخصیتوں کو اُجاگر کرنے میں لگ جاتا ہے۔ چنانچہ قوموں کی زندگی اور ان کی ترقی میں اجتماعیت کو جو اہمیت حاصل ہے، ہمارے اہل علم اس پر بحث کرنا ضروری نہیں سمجھتے۔

مثلاً کے طور پر جب وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت لکھنے بیٹھتے ہیں تو نیکے کی اجتماعی زندگی، قریش کا قومی نظم و نسق، تقی کے عہد سے قریش کی تنظیم و ترمیم کے حالات، جن کا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت اور آپ کے مشن سے بہت گہرا تعلق ہے، وہ ان باتوں کو ہمیشہ نظر نہیں رکھتے۔ ان کے ہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت اور رسالت بڑی طرح غور کیا جاتا ہے کہ خدا تعالیٰ کو منظور تھا کہ ساری نسل انسانی میں سے ایک مکمل اور برتر انسان پیدا کرے۔ وہ فرد فرید اور بے مثال شخصیت آنحضرت علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذہانت و اندس ہے۔ ہر عالم کے سامنے میرت نبویؐ کا بس یہ موضوع ہونا ہے جسے وہ اپنا علمی استعداد اور مخصوص فکری رجحان کے مطابق پیش کرتا ہے۔ چنانچہ اس طرز پر ہندوستان بڑی کثرت سے سیرت کی کتابیں لکھی جاتی ہیں۔

مہم نے جب سے یورپ کی سیاسیات کا براہ راست مطالعہ شروع کیا ہے، ہمیں اس انسانی اجتماع کے ساتھ ساتھ جو سرمایہ دارانہ نظام کی پیداوار تھا، اس اجتماع کو دیکھنے اور اس کو سمجھنے کا بھی پورا موقع ملا ہے، جو اب محنت کش طبقہ بنا رہا ہے۔ ہم نے دیکھا ہے کہ سرمایہ دارانہ نظام اور اشتراکی نظام دونوں کے لیڈر مذہب کے خلاف ہیں۔ فرق یہ ہے کہ سوشلسٹ اپنے مافی الضمیر کو چھپانے کی ضرورت نہیں سمجھتے۔ وہ علانیہ اور براہ طور پر مذہب پر حملہ کرتے ہیں۔ لیکن سرمایہ دارانہ مذہب کی مخالفت میں ان کے ہمنوا ہیں۔

لیکن وہ بظاہر اس کا اعلان نہیں کرتے۔ ہمت یہ ہے کہ یہ اپنی سیاسی مصلحتوں کے لیے مذہبی لوگوں کو استعمال کرتے ہیں۔ اس لیے یہ لوگ علامہ مذہب کی مخالفت کر کے مذہبی طبقوں کی دشمنی نہیں خریدتے۔

سرمایہ داروں کا مذہب کی مخالفت نہ کرتا اس بنا پر نہیں ہے کہ وہ مذہب کا بھلا چاہتے ہیں۔ اور دل سے اس کے مخالف نہیں۔ اسی طرح محنت کش طبقوں نے جو اجتماع بنایا ہے، ہم نے ان کی اس اجتماعی تحریک کا لادینیت سے کوئی طبعی ربط محسوس نہیں کیا۔ ہمارے نزدیک محنت کش طبقوں کی یہ تحریک اور لادینیت لازم و ملزوم نہیں۔ یعنی یہ ضروری نہیں کہ جب کبھی انسانیت کے پسماندہ اور محنت کش طبقے کوئی اجتماع بنائیں، تو لادینی طور پر وہ اجتماع لادینی اور مذہب کے خلاف ہو۔ غرضیکہ قومی زندگی میں ہم فرد کے بجائے انسانی اجتماع کو اہم مانتے ہیں۔ ورنہ ہم نے شاہ صاحب کی کتابوں میں دیکھا ہے کہ وہ بھی انفرادیت کے بجائے اجتماعیت پر بہت زور دیتے ہیں۔ اب ہمارا حال یہ ہے کہ ہم نے اسلام کے بارے میں جو کچھ پڑھا ہے، وہ دیوبند سے پڑھا ہے۔ اور دیوبندی اسکول جیسا کہ ساری دنیا جانتی ہے، شاہ ولی اللہ کے اساسی فکر پر مرکوز ہے۔ چنانچہ دیوبند کی تعلیم یورپ کی سیاسیات کا مطالعہ اور شاہ ولی اللہ کا فکر۔ یہ چیزیں ہیں جنہوں نے ہمیں تاریخ کے واقعات اور حوادث کو اجتماعی نقطہ نظر سے دیکھنے کا عادی بنا دیا ہے۔ لیکن یہاں ہم بھیس اس امر کی صراحت کر دینا چاہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک اجتماعیت کے لیے لادینیت ضروری نہیں ہے۔

اس میں شک نہیں کہ شاہ ولی اللہ صاحب نے انفرادیت کے مقابلے میں اجتماعیت کو بہت زیادہ نمایاں نہیں کیا۔ اس وقت ملک کی جو حالت تھی وہ

اس قسم کے افکار کے کھلم کھلا اعلان کو برداشت نہیں کر سکتا تھی۔ لیکن زمانہ بدل گیا۔ بادشاہوں کا دور کبھی کا ختم ہو چکا۔ اب ہم شاہ پرستی کے عہد سے بہت آگے نکل چکے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس زلزلے میں اور ان حالات میں کیا ضرورت ہے اور کونسا اس بات کا متقاضی ہے کہ شاہ صاحب کی طرح میں بھی اس کا اجتماعی تحریک کو ناپائیدار کرنے میں تامل کروں۔ مجھے اس بات کو بردھانا کہنے میں زیادہ سے زیادہ یہی نقصان ہو گا کہ میرے دوستوں میں سے جن لوگوں نے شاہ ولی اللہ صاحب کی عکست کو غور سے نہیں پڑھا، وہ میری مخالفت کریں گے۔ لیکن صورت حال یہ ہے کہ ہمارے یہ طبقے کافی کمزور ہو چکے ہیں۔ اب ان کمزور طاقتوں کی رعایت کرنا اور ان کو توند پہنچنے کے ڈر سے اپنی بات نہ کہنا بے کار سی چیز ہے۔ شاہ صاحب کے زلزلے میں مسلمانوں کے اسی طبقے کے پاس پھر بھی حقوڑی بہت طاقت تھی۔ اور اس کی حفاظت کے لیے شاہ صاحب نے اگر مصلحت وقت کا خیال رکھا تو ٹھیک کیا۔ لیکن اس دوسو بیس کے اندر سب کچھ لٹ چکا ہے۔ کوئی ایسی چیز باقی نہیں رہی جس کی حفاظت کے لیے مصلحت وقت کا خیال دل میں لایا جائے۔ اس بنا پر امدان حالات میں میں نے اپنی زندگی کا یہ مقصد بنالیا ہے کہ شاہ ولی اللہ صاحب کی اصلی تعلیم کو بے نقاب کر کے علی الاعلان تمام نوری انسان کے سامنے پیش کروں۔

قرآن اور اجتماعیت

اس فیصلے کا میرے افکار پر پہلا اثر یہ ہوا کہ مجھے قرآن شریف کی اپنی تفسیر پر نظر ثانی کرنی پڑی۔ چنانچہ میں نے اپنے انفرادی رجحان کے پیش نظر قرآنی تعلیمات سے پہلے جو مطالب اخذ کئے تھے، ان کو اپنے ذہن سے خارج

کے اسلامی اصولوں کی اجتماعی رُوح کو قائم رکھنا اپنے لیے ضروری تسلیم کیا۔ مجھے اس امر کا یقین ہو چکا تھا، اور میں نے اس حقیقت کو خوب جان بایں تھا کہ قرآن شریف کو اس طرح سمجھ لیا جسے دنیا کا اقوام کے سامنے پیش کرنا کسی طرح ممکن نہیں۔ اگر قرآن شریف کی تقسیم کا لب لباب صرف یہ ہو کہ وہ ایک اکل ترین انسان کے ذریعہ نازل ہوئی ہے، اس لیے تمام دنیا کو یہ پیغام سنانا چاہیے۔ تو مجھے اندیشہ ہے کہ ہر قوم اپنے بزرگ اور مقتدا کو اکل ثابت کرنے کی کوشش کرے گی۔ اور خاص طور پر یہی قومیں حضرت عیسیٰ کو ہر تر ثابت کریں گی۔ ظاہر ہے اس طرح قرآن کا جو مقصد ہے، وہ کبھی پورا نہیں ہو سکتا۔

برعکس اس کے میں اب فرد کے بجائے جماعت پر زور دیتا ہوں۔ اور انفرادیت کے خلاف اجتماعیت کا قائل ہوں۔ میرے نزدیک حضرت ابراہیم اور حضرت اسماعیل کی دُعا کا پہلا نتیجہ تو یہ تھا کہ مکے میں قریش کی اجتماعی حیثیت معرض وجود میں آئی۔ کیونکہ قریش کا فقط یہ اجتماع ہی دین ابراہیمی کا محافظ اور پھیلانے والا بن سکتا تھا۔ البتہ ضرورت تھی اب ایسے فرد کی جو ان کو دینی تقسیم دے۔ اور ان میں قیادت کی صلاحیت پیدا کرے۔ یہ کام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سر انجام دیا۔ اب دنیا کی دوسری اقوام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی تعلیمات سے قریش ہی کے ذریعہ متعارف ہو سکیں۔ اسی لیے آپ کا تعلق باقی دنیا سے قریش کے واسطے سے ہوا۔ دوسرے الفاظ میں اس کا مطلب یہ ہے کہ اس وقت اقوام عالم نے اسلام کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کے ذریعہ نہیں جانا تھا، بلکہ وہ اس اجتماعی تحریک کے بدولت جس میں قریش پیش پیش تھے، اسلام سے واقف ہوئیں۔ یعنی اسلام کو سمجھنے کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات پر تمام تر زور ڈالنے کے بجائے اس

اجتماعی تحریک کے سامنے رکھنا چاہیئے، جو اس ذاتِ اللہ کے ارد گرد ظہور پذیر ہوئی تھی۔ اسلام کو اس طرح سمجھنے سے میرے بہت سے عقیدے حل ہو گئے ہیں۔ قریش کے معاملے میں بھی میں ان میں سے کسی خاص گروہ کی خصوصیت اور اس کے امتیاز کا قائل نہیں رہا۔ چنانچہ باثبیت، صدیقیت اور نازدیت کے الفاظ میرے دماغ سے نکل چکے ہیں۔ ایک حدیث میں آیا ہے کہ "الامة من القریش" یعنی قریش میں سے امام ہوں گے۔ ایک اور روایت میں آیا ہے کہ بارہ سردار ہوں گے جو سب کے سب قریش میں سے ہوں گے۔ اس بیان سے میرا مقصود یہ بتانا ہے کہ یہاں قریش کا بحیثیت مجموعی ذکر کیا گیا ہے۔ قریش میں سے کسی خاص خاندان کو مخصوص نہیں کیا گیا۔ لیکن یہ قسمتی سے ہم نے چیزوں کو اجتماعی طور پر سمجھنا چھوڑ دیا ہے اور انفرادیت کے رجحان نے ہمارے دماغ خراب کر دیئے ہیں۔

یہ اجتماعیت اور اجتماعی فکر ہی کا اثر ہے کہ میں سورہ بقرہ کی آخری آیت لا انفِرَقْ بَیْہِیْ اَھْدٰہُمْ مِّنْ رَّسُلِہٖ سے یہ سمجھتا ہوں کہ ہمارے لیے ضرور یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے تمام انبیاء پر ایمان لائیں۔ ان انبیاء میں ایک فرد اکمل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ چنانچہ جماعتِ انبیاء سے قطع نظر صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت پر غور کرنا میرے نزدیک اب کافی نہیں۔ غلط یہ ہے کہ ہم لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے شخصی اوصاف میں اس قدر انہماک کرتے ہیں کہ آپ کی پیدا کی ہوئی جماعت کی قدر و قیمت ہماری نظروں سے جاتی رہتی ہے۔ ہمارے اس غلط تخیل کو درست کرنے کے لیے قرآن شریف کا ایک اشارہ کافی ہے۔ سورہ "فتح" میں "مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللّٰہِ" کے ساتھ ساتھ "وَالَّذِیْنَ اٰمَنُوا مَعَهُ" بھی ارشاد ہوا ہے۔ یعنی آپ کی

تمام کامیابی کو آپ کا اور آپ کی جماعت کا کام بتایا گیا ہے۔ اس کے علاوہ حدیث کی کتابوں میں ایک مشہور روایت ہے۔ اس میں بیان کیا گیا ہے کہ مسلمانوں کی ایک جماعت برسرِ حق رہے گی "اس کی تفسیر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول صلاتنا علیہ وَاٰھلِہٖ وَاٰحِبَّہٗ" (یعنی جن طریقہ پر میں اور میرے اصحاب ہوں گے، اس پر چلنے والی جماعت برسرِ حق ہوگی) نقل کیا گیا ہے۔

ہمارے اس فکر کی تائید اس دعا سے بھی ہوتی ہے جو تِسْرَانِ عظیم نے ہمیں سکھائی ہے۔ یہ دعا سورۃ فاتحہ میں مذکور ہے۔ اس میں "صراطِ ستقیم" کی تفسیر صراطِ الذین انعمت علیہم یعنی سیدھا راستہ ہے جس کے چلنے والوں پر اللہ تعالیٰ کا انعام ہوا۔ اب یہ لوگ جن پر اللہ تعالیٰ کا انعام ہوا، ان کا تعین خود تِسْرَانِ مجید نے کر دیا ہے۔ اس کے نزدیک "الذین انعمت علیہم" انبیاء صدیقین، شہداء اور صالحین کا گروہ ہے۔

اس سے زیادہ تِسْرَانِ مجید کے اجتماعی تصور کے حق میں اور کیا دلیل ہو سکتی ہے؟ لیکن معلوم نہیں کیوں ہماری توجہ ادھر نہ گئی۔ نتیجہ یہ نکلا کہ ہم نے اجتماعیت سے بے التفاتی برقی اللہ انفرادیت کی دلدل میں پھنس گئے۔

جامع انسانیت نظریہ

تِسْرَانِ کا اس طرح مطالعہ کرنے سے میرے دماغ پر دوسرا اثر یہ ہوا کہ میں اب اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ یہ کتاب دنیا کی تمام اقوام کو ایک انٹرنیشنل انقلاب کی دعوت دیتی ہے۔ اس کا مقصد اصلی یہ ہے کہ تمام انسانیت کو ایک نقطہ نظر پر جمع کرے۔ دوسرے نقطوں میں تِسْرَانِ کے پیش نظر یہ ہے کہ دنیا کے سب دینوں سے اعلیٰ دین یعنی سب نیکروں سے بلند تر مذہب یا سب

سے بلند ہیں الاقوامی نظریہ جو ساری انسانیت پر جامع ہو، اس کی طرف لوگوں کو بلائے، اور ان سے اس پر عمل کرانے، انٹرنیشنل انقلاب کا یہ مضمون میں نے "سکران مجید کی آیت" "هو الذی ارسل رسولہ بالہدی و دین الحق فیظہرہ علی الدین کلہ و لو کفرہ المشرکون" سے استنباط کیا ہے۔

ہم تاریخ میں دیکھتے ہیں کہ ایک زمانے میں ایک قوم ایک مذہب کو اختیار کرتی ہے۔ اور یہ مذہب اس کے قوی انکار و اعمال کا مقدس حصہ بن جاتا ہے۔ چنانچہ اس طرح دنیا میں ہر قوم کا اپنا علیحدہ علیحدہ دین وجود میں آ گیا۔ اب سکران تمام انسانیت کے لیے ایک دین ہمیشہ کرتا ہے اور اس دین حق کو تمام ادیان پر غالب کرنا سکران کا مقصد ہے۔ اس کے لیے ظاہر ہے تمام اقوام میں انقلاب پیدا کرنا ضروری ہوگا۔

سکران کے اس دین حق کو تمام ادیان پر غالب کرنے کی دو صورتیں ہو سکتی تھیں۔ ایک صورت تو یہ تھی کہ تعلیم و تربیت اور وعظ و ارشاد کے ذریعہ یہ دین تمام ادیان پر غالب آ جاتا۔ مگر یہ چیز اس طرح ممکن ہوتی تو جنگ و جدل اور جہاد کی ضرورت ہی نہ پڑتی۔ اور تمام قومیں خوشی سے اس دین حق کو قبول کر لیتی۔ لیکن ادیب کی آیت کے آخری حصہ میں "ولو کفرہ المشرکون" کا جملہ بھی ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ مشرکوں کو یہ ناپسند ہے کہ وہ اس دین حق کا غلبہ دیکھیں۔ اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ ان کی یہ ناپسندیدہ گار کر اہمیت اس دین حق کی راہ میں ضرور حاصل ہوگی۔ اس لیے ایک ایسی مرکزی طاقت کی لاجمالت ضرورت پڑے گی، جس کے زور سے اس دین کو غالب کیا جائے۔ یہ ہے انقلاب۔ اور چونکہ اس کا دائرہ ایک ملک یا ایک قوم تک محدود نہیں۔ بلکہ یہ ساری انسانیت پر جامع ہے، اس لیے یہ انقلاب انٹرنیشنل ہوگا۔

چنانچہ مسلمان دنیا میں اسی انٹرنیشنل انقلاب کا پیغام ہے۔
 آج کل ہندوستان میں عام طور پر یہ خیال پھیلایا جا رہا ہے کہ عدم تشدد
 کے ذریعہ سے بھی اقوام پر غلبہ حاصل کیا جاسکتا ہے۔ یعنی انقلاب کے لیے جنگ
 کو نا ضروری نہیں۔ چنانچہ عدم تشدد کو اس طرح ماننے والے کہتے ہیں کہ اب
 جو انقلاب ہوگا وہ اس نئے طریقہ پر ہوگا۔ ظاہر ہے اب تک انقلاب کا جو
 مفہوم لیا جاتا تھا، یہ چیز اس سے بالکل جدا ہے۔

عدم تشدد کے ذریعہ سے انقلاب کرنا یہ خیال اب تک تو ایک نظریے سے
 آگے نہیں بڑھا۔ اس لیے جب تک کہ اس پر عمل نہ ہوئے اور تجربے کی کسوٹی
 پر اس سے پرکھ نہ لیا جائے، اس کو صحیح ماننا اور انقلاب کے پہلے طریقوں کو اس
 کی وجہ سے موقوف سمجھنا صحیح نہیں۔ میرے نزدیک انقلاب کی منزل میں ایک
 حد تک عدم تشدد کا پابند ہونا پڑتا ہے۔ اور ذاتی طور پر میں ایک محدود
 نہ ملنے کے لیے عدم تشدد کی پالیسی اپنے لیے معتین بھی کر چکا ہوں۔ اور میں
 یہ بھی سمجھتا ہوں کہ تاریخ میں بڑی بڑی مقدس ہستیوں نے عدم تشدد کی
 پالیسی کو ایک خاص وقت کے لیے اپنے لیے ضروری سمجھا ہے مگر حقیقت یہ
 ہے کہ انسانی فطرت کچھ ایسی واقعہ ہوئی ہے کہ عدم تشدد کے ذریعہ ہمیشہ
 کام نہیں نکل سکتا۔ اور کہیں نہ کہیں کسی نہ کسی مقام پر تشدد کی ضرورت پیش
 آتی جاتی ہے۔

حزب اللہ

مسلمان کا مقصد اگر انٹرنیشنل انقلاب مان لیا جائے تو اس کے لیے
 تین چیزوں کا تعین ضروری ہے۔

الف) انٹرنیشنل انقلاب کا "آئیڈیا" یعنی نصب العین یا مصلح نظر۔

ب) انٹرنیشنل انقلاب کا پروگرام۔

ج) اس پروگرام کو چلانے والی کمیٹی۔

"آئیڈیا" کا ترجمہ ہماری زبان میں عموماً مصلح نظر یا نصب العین کیا جاتا ہے، مگر یہ ترجمہ "آئیڈیا" کے مفہوم کو پوری طرح واضح نہیں کرتا۔ سیاسی اہل فکر اس اصطلاح کو خاص معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔ مختصراً اس سے ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ ایک بہت بڑا مقصد ہے، جو طریق عمل کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ اور یہ ضروری نہیں کہ یہ مقصد ضرور بالضرور اسی شکل میں تکمیل پذیر بھی ہو۔ بلکہ یہ کہنا جائز ہے کہ "آئیڈیا" مکمل صورت میں کبھی متحقق ہو نہیں سکتا۔ اس کا کام تو طریق عمل کی طرف فقط راہنمائی کرنا ہے۔ اس کی مثال ایک ستارہ کی بجائے کہ ہم اس سے اپنی جہت معین کرتے ہیں۔ اسی طرح انسانیت کو ایک ارفع اور اعلیٰ مقام پر لے جانے کے لیے ایک "آئیڈیا" مقرر کر دیا جاتا ہے اور فعال جماعتیں اس "آئیڈیا" کو اپنے سامنے رکھتی ہیں اور اس کی مدد سے اپنا رخ درست کرتی رہتی ہیں۔ یہ "آئیڈیا" کہلاتا ہے۔ ہمارے ان ایک مددگار اس کی مثال قبلہ کی طرف منہ کرنے کا ہے۔

ہر انقلاب کے لیے ضروری ہوتا ہے کہ کوئی نہ کوئی جماعت یا پارٹی اس انقلاب کی پشت پناہ ہو۔ اور اسے وہ اپنا لے۔ اس انقلابی پارٹی کا ایک نہ ایک "آئیڈیا" ہوتا ہے۔ اور اس کے لیے اسے پروگرام بھی بنانا پڑتا ہے۔ کوئی انقلاب ان تین چیزوں کے بغیر کبھی کامیاب نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ اسے ضرورت ہوتی ہے۔ اول ایک "آئیڈیا" کہ۔ دوسرے ایک پروگرام کی۔ اور تیسرے ایک پارٹی یا حزب کی، جو اس پروگرام کو چلائے۔ میرے نزدیک

اسلام ایک عالمگیر اور بین الاقوامی انقلاب کی دعوت دیتا ہے۔ اس انقلاب کا "آئیڈیا" میرے نزدیک قرآن مجید کی آیت "هو الذی ارسل رسولہ بالہدیٰ ودین الحق لیظہرہ علی الدین کلہ ولو کوز المشرکون" ہے۔ اس انقلاب کے پروگرام کی وضاحت سے پہلے اس پارٹی یا حزب کا تعین ضروری ہے جس کے باطنوں یہ پروگرام نافذ ہو گا۔ قرآن کی انٹرنیشنل انقلاب کو جو پارٹی کامیاب بنانا اپنا مقصد حیات قرار دیتی ہے، اس کا نام قرآن کی زبان میں "حزب اللہ" ہے۔ حزب اللہ کے فرائض اور مقاصد کے سلسلے میں قرآن عظیم کی مختلف سورتوں میں کافی ہدایتیں دی گئی ہیں۔ جہاں جہاں "یا مہالذین آمنوا" وغیرہ سے قرآن میں مومنین کو خطاب کیا گیا ہے۔ اور ان کو بتایا گیا ہے۔ کہ وہ کفار اور منافقین کے راستے پر نہ چلیں۔ یا مسلمانان حکم کی اس طرح پابندی کریں، ان تمام احکامات اور بیانات کو "حزب اللہ" کا پروگرام سمجھا جائیے۔ قرآن نے "یا مہالذین آمنوا" کے ضمن میں اسی "حزب اللہ" کو مخاطب کیا ہے۔ اور یہ "حزب" "مشتعل ہے" ان سب افراد پر، مردوں پر، عورتوں پر، عرب پر اور غم پر، جو کسی نہ کسی زمانے میں قرآن کے انٹرنیشنل انقلاب کو ہمہ گیر کارلانا چاہیں گے۔ اس "حزب اللہ" کا پہلا نمونہ مہاجرین اور انصار کا گروہ ہے، جسے قرآن نے "السابقون الاولون من المهاجرین والانصار" کا نام دیا ہے۔ اس گروہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں اور آپ کے بعد قرآن کے انقلاب کو کامیاب کر کے دکھایا۔ ان کے بعد حزب اللہ کا سلسلہ منقطع نہیں ہو جاتا۔ بلکہ وہ برابر جاری رہے گا۔ ان کے بعد والوں کو قرآن نے "والذین اتبعوا" کہا احسان سے تعبیر کیا ہے۔ اس میں وہ سب مسلمان قومیں شامل ہیں جو قیامت تک قرآن کے پروگرام کو چلانے کے لیے سرگرم عمل

رہیں گی۔

یہ ہے دستورِ انٹرنیشنل انقلاب کا آئیڈیالوجی اور اس کا پروگرام اب سوالِ انقلاب کی مرکزی کمیٹی کا رہ جاتا ہے۔ میرے نزدیک دستور کی آیت اَنَابَتِیْ اِلَیْہِمْ مِّنْ اَمْرِہِمْ جَدِیْدًا اِلَیْہِمْ مِّنْ اَمْرِہِمْ جَدِیْدًا اس مرکزی کمیٹی کا تعین کرتا ہے۔

مسئلہ خلافت و امامت

خلافت و امامت کے مسئلے پر یہاں زیادہ تفصیل کی گنجائش نہیں، مگر اس موضوع کے متعلق یہاں ایک آدھ اشارہ کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ خلافت راشدہ کے بعد مسلمان دو حصوں میں بٹ گئے تھے۔ ایک گروہ اہل سنت کا تھا اور دوسرا شیعیان اہل بیت کا۔ ہمارے اصول پر مسلمانوں کے ان دونوں گروہوں کے اختلاف کا تدارک نہایت آسان ہے۔ ہماری رائے یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد حضرت ابو بکر صدیقؓ کو خلافت کے معاملے میں سب پر مقدم کرنے کی وجہ یہ نہیں کہ ان کی ذات ایسے کمالات کی حامل تھی کہ صحابہ کی پوری جماعت میں سے کوئی اور ان کمالات میں حضرت ابو بکر کا مقابل نہ تھا۔ بلکہ حقیقت صرف یہ تھی کہ اُس وقت مسلمانوں کی ایک مرکزی جماعت تھی جس کے ہاتھ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جانشین چننے کا اختیار تھا۔ اس جماعت کا قریب انتخاب حضرت ابو بکرؓ پر پڑا۔ اس لیے اس کا فیصلہ قبول کرنا ہوگا۔ اگر یہ مرکزی جماعت حضرت علیؓ حضرت عثمانؓ حضرت عمرؓ کو ترجیح دیتی تو مسلمانوں کے لیے اس کے اس فیصلے کو ماننا بھی اسی طرح ضروری اور فرض ہوتا۔ دراصل منصبِ خلافت کے لیے جس قدر

استعداد اور اہلیت ضروری تھی۔ وہ ابوبکر، مسد عثمان، علی رضوان اللہ علیہم
 علیہم قہم تھی۔ میرے خیال میں مسلمانوں میں خلافت کے مسئلے میں یہ سوال صرف
 سے پیدا ہی نہیں ہونا چاہیے تھا کہ مسلمانوں کو غلام صحابی پر کیوں ترجیح دی
 گئی، اور نہ اس سلسلے میں فضائل اور مناقب گنا نے مناسب تھے۔ اس سے
 یہ ہوا کہ مسلمانوں میں اس مسئلے کے متعلق خروہ خواہ گروہ بندی پیدا ہو گئی جیلا کہ
 بات صرف اتنی تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے پیچھے نظام اسلام
 کو چلانے کے لیے جو جماعت چھوڑی تھی، اس کا فیصلہ تھا کہ حضرت ابوبکر
 خلیفہ بنیں۔ یہ جماعت مہاجرین اور انصار میں سے سابقین اولین کی تھی۔
 اور یہ وہ لوگ تھے جن پر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ”رضی اللہ عنہم ورضوانہ“
 یعنی اللہ ان سے راضی ہو اور وہ اللہ سے راضی ہوئے، صادق آتا ہے۔ ظاہر ہے
 صحابہ کہ اس جماعت کا فیصلہ اللہ تعالیٰ کے ہاں پسندیدہ اور باعث خوشنودی
 تھا۔ اس لیے کسی کو ان کے فیصلے کے متعلق چون و چسپرا کرنے کی گنجائش نہیں ہے۔
 اسلام کے دورِ اول میں مرکزی کمیٹی کے اس طرح کے وجود کا تقنین بظاہر
 میرے اپنے غور و فکر کا نتیجہ ہے۔ لیکن اگر ”قرۃ العینین“ اور ”انوار الحق“ کو
 غور سے پڑھا جائے تو شاہ ولی اللہ صاحب کا رجحان منکر بھی اسی طرف
 مائل نظر آئے گا۔ میرا اس ضمن میں صرف یہ کام ہے کہ شاہ صاحب کی بات
 کو عام سمجھ دار طبقے تک پہنچا رہا ہوں۔

عجم

”مؤدہ جمعہ“ میں جہاں اس امر کی صراحت کی گئی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وسلم ”اُمّیین“ یعنی عربوں کے لیے مبعوث کیے گئے ہیں۔ اس کے ساتھ

ہا خسر میں یہ بھی مذکور ہے کہ ان کے مسلمانہ بن لوگوں کے لیے بھی جو ابھی ان میں شامل نہیں ہوئے۔ سورۃ حجۃ کی پوری آیت یہ ہے: "وَالَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلِ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ۔" (آخرین انہیں لہا یا لہم لہم) وهو العزيز الحكيم" وہی ذات اقدس ہے جس نے "امیین" میں سے ان کے لیے رسول بھیجا، جو ان کو اللہ کی آیات پڑھ کر سنانا سے اور ان کا تزکیہ کرتا ہے۔ اور ان کو کتاب و حکمت کی تعلیم دیتا ہے اور واقعہ یہ ہے کہ وہ اس سے پہلے کھل گراہی میں تھے۔ نیز اس ذات اقدس نے اس رسول کو ان لوگوں کے لیے بھیجا جو ابھی ان میں شامل نہیں ہوئے۔ بے شک یہ ذات بڑی عزت والی اور حکمت والی ہے۔

آیت "وَأَخْرَجَ مِنْهُمْ لِمَا يُهْتَمُّ بِهِمْ" کی تفسیر میں ایسی روایات موجود ہیں، جن سے یہ اشارہ نکلتا ہے کہ اسی سے ایرانی قوم مراد ہے۔ ایران اس زمانے میں آریہ یعنی صابئی قوموں کا مرکز تھا۔ اس سے پہلے ہندوستان کو یہ مرکزیت حاصل تھی۔ ہمارے نزدیک "وَأَخْرَجَ مِنْهُمْ" کے مصداق اہل ایران ہندوستان والے اور اس ضمن میں جو اور ان کے ساتھ شامل ہیں، ہیں۔ "أُمِّيِّينَ" کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت، یہ تو اسلام کا قومی منصب تھا۔ "أَخْرَجَ مِنْهُمْ" کو ہم تشرآن کی بھی الا قوامی تعلیم کا حاصل سمجھتے ہیں۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت جیسے "أُمِّيِّينَ" کے لیے ہے، ویسے ہی "أَخْرَجَ" کے لیے بھی ہے۔ تشرآن حکیم کی اس اجتماعی تحریک کا پہلا مرکز تشریش تھا۔ قریش کی حکومت تفسرینا پانچ سو سال تک رہی۔ اس کے ابتدائی دور میں قریش میں سے وہ بارہ سرخار ہوئے، جن کی

خوشخبری رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دی تھی۔ ان سرداروں نے قیصر و کسریٰ کی حکومتوں کو ٹاکر دینا کے ایک بہت بڑے قصبے پر اپنی سلطنت قائم کی۔ اس حکومت کو اگر سیاسی اعتبار سے جانچا جائے، تو وہ انسانیت کے لیے ایک نمونہ کی حکومت ہے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ ولید بن عبدالملک نے ایک دفعہ کہا تھا کہ داؤد و سلیمان علیہما السلام کی حکومت شام میں تھی۔ بے شک وہ نبی تھے۔ تم اس سے تو قطع نظر کرو۔ اس کے بعد میری حکومت کو دیکھو اور مقابلہ کرو۔ کوئی اندھا نہیں جس کے لیے میں نے عصا بردار مقرر نہ کیا ہو اور کوئی بھوکا اور بیمار نہیں ہے، جس کو کھانا اور دوا نہ پہنچی ہو۔

ولید بن عبدالملک کی یہ حکومت ایک عرب بادشاہ کی حکومت ہے خلیفہ راشد کی حکومت نہیں۔ خلیفہ راشد کی حکومت تو گویا ایک آئینہ درشاہ حکومت ہے۔ اس کی نظیر پھر مسلمان پیدا ہی نہیں کر سکے لیکن قریش کے ان بارہ سرداروں کی حکومت بھی کچھ کم شاندار نہ تھی۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ ان کی حکومت کو اجتماعی نقطہ نظر سے دیکھا جائے۔ بے شک یہ لوگ اپنے گھروں میں قیصر و کسریٰ بھی زیلوہ شاندار زندگی گزارتے تھے، اور ان کے شاہی خاندان کے افراد بھی دولت و ثروت کی نعمتوں سے پوری طرح متمتع ہوتے تھے۔ مگر اس کے ساتھ ساتھ وہ انسانی اجتماع اور اس کی ضرورتوں کا بھی پورا خیال رکھتے، اور رعایا کے عمومی مفاد کو نظر انداز نہ کرتے تھے۔ بد قسمتی سے ہمارے مؤرخین نے تاریخ کو اجتماعی نظر سے دیکھا چھوڑ دیا۔ اور بجائے اس کے وہ بحیثیت محمدی کسی تحریک، حکومت یا اجتماع کو دیکھتے، وہ بادشاہوں کی خانگی زندگیوں کے پیچھے پڑ گئے۔ یہی وجہ ہے کہ محمدی تاریخوں میں ابن فرمانرواؤں کے ذاتی اور شخصی نقائص بہت بڑھا چڑھا کر بیان کیے گئے ہیں۔ اور اکثر ایسا بھی ہوا

ہے کہ ایک محدث کے نزدیک جس خاندان کو حکومت ملی چاہیے تھی اس خاندان کی حکمران خاندان سے جنگ ہے۔ ظاہر ہے ان حالات میں قلم بدست دشمن کا معاملہ تھا۔ اس لیے یہ محدث ان حکمرانوں کے متعلق جو کچھ بھی کہتے کم تھا۔

ہمیں چاہیے کہ اب ہم تاریخ کو اس طرح نہ پڑھیں۔ ایک بادشاہ نے عام انسانیت کے لیے جو کچھ کیا، ہمیں اسے بھی پیش نظر رکھنا چاہیے۔ چنانچہ اگر شاہان اسلام کے اجتماعی کام اچھے تھے تو ان کے شخصی تقاضاں اور ان کا اولوں سے تھوڑا سا مالی تفوق یہ ایسی چیزیں نہیں کہ ہم انہیں اتنی زیادہ اہمیت دیں آخر مسلمانوں کے علاوہ اور قوموں میں بھی بادشاہ گذرے ہیں مسلمانوں کے ان فرمانروائوں کا ان سے مقابلہ کیجئے۔

بے شک اسلامی حکومتوں کو عہد مطلق العنان کا عہد تھا۔ اور بادشاہ جو چاہتے تھے، کرنے کے مجاز ہوتے تھے۔ لیکن اس زمانے میں ملک میں ایسی با اثر جماعتیں بھی ہوتی تھیں جو ان مطلق اصنان بادشاہوں میں اقتدار پیدا کرتی تھیں۔ اور ان کو حد سے آگے بڑھنے میں روک دیا کرتی تھیں۔ یہ فقہاء اور صوفیہ کی جماعتیں تھیں۔ فقہاء قانون کو نافذ کرنے میں بالکل آزاد تھے۔ ایک فقہ قاضی القضاۃ ہوتا تھا۔ اور ساری قلم رو کے قاضی اس کے ماتحت ہوتے۔ چنانچہ بادشاہ ان قاضیوں کے فیصلوں میں کسی قسم کی مداخلت نہیں کرتا تھا۔ اس طرح اسلامی قانون بادشاہ

۵ سلطان سلیم عثمانی کا ایک مشہور واقعہ ہے کہ اس نے اپنی ماتحت عیسائی رعایا کو زبردستی مسلمان بنانے کا فیصلہ کیا اس کے نزدیک ان کے مسلمان ہونے سے سلطنت کو استحکام حاصل ہوتا اور آئے دن کے فرخندہ ہمیشہ کے لیے مل جاتے لیکن سلطان کے اس فیصلے میں شیخ الاسلام مزہم ہوسے بادا ہوں نے بتایا کہ قانون اسلام کبھی اس کا اجاز نہیں دے سکتا۔ جو سلیم بڑا مستبد سفاک اور خود سر مشہور تھا۔ لیکن تانر کے سامنے اسے تسلیم خم کرنا پڑا۔

کی سیاست سے آزد رہتا۔ اور اس کی سلطنت میں ایک مستقل حیثیت تسلیم کی جاتی۔ ہندوستان کے تاریخی میں ہیں ایسی چیزیں کاظم ہے کہ اورنگزیب عالمگیر کے حالات جانشینوں نے اپنے سب سے بڑے قاضی کی اپنی خاص مجلس میں بنامیت بنے تو فی کی۔ اس پر قاضی مذکور کے بعض احباب نے اس کو شرم اور نصرت دلائی قاضی کا جواب یہ تھا کہ اگرچہ اس شخص نے میری ہتک کی ہے۔ لیکن چونکہ یہ قصا کے فیصلوں میں میرا قلم نہیں روکتا۔ اس لیے میں مسلمانوں کے فائدے کے لیے اپنی شخصی ہتک کو گوارا کر دیتا ہوں۔

پہلے جب میں تاریخ کو انفرادی نقطہ نظر سے دیکھنے کا عادی تھا تو میں قاضی کی اس بے عزتی کرنے والے بادشاہ محمد شاہ کا سب سے بڑا حسرم اس کے اس فعل کو تسلیم دیتا تھا۔ لیکن جب سے میرا ذوق نگاہ بدل گیا ہے اور میں تاریخ کو اجتماعی نقطہ سے دیکھنے لگا ہوں، میں اس ہتک کرنے والے بادشاہ کے اس فعل کی تعریف بھی کرتا ہوں کہ سب حسرمیوں کے باوجود اس میں یہ خوبی تو تھی کہ وہ وقت ان کی آزادی میں حاصل نہیں دیتا تھا۔ اسلامی سیاست کی یہ خصوصیت کہ بادشاہ اور اس کے کارندے قاضی کے فیصلوں میں دخل نہیں ہوتے تھے، مقصود مہدی اور ماروں کے ذلمنے سے ایک حقیقت بن چکی تھی، اور قریبوں کی ان حکومتوں کے آخر تک اس پر نہایت سختی سے پابندی ہوتی رہی۔ یہ لوگ قاضی کے فیصلوں کو گویا خدا تعالیٰ کا حکم سمجھتے تھے، اور ان کا بے جا احترام کرتے تھے۔

ملک کا دربار مختصر جوان مطلق العنان بادشاہوں کی زیادتیوں اور بے اعتدالیوں کے آڑے آیا کرتا، موصیہ کا گردہ تھا۔ حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی متوفی ۷۶۱ھ بغداد میں اپنی خانقاہ میں بیٹھے مسلمانوں کے احکام پر تنقید کیا کرتے اور خلفاء تھے

کہ آپ کی ان باتوں کو شیر باد کو طرح پی جاتے۔ عربی حکومت کا یہ آخری دور تھا۔ اس سے پہلے جب عربی حکومت میں زیادہ قوت تھی، اور اس کے سرانمرزا بڑی طاقت اور دولت و اقبال کے مالک تھے۔ تو وہ صوبہ اور مادی صحبت اور نصیحت کو اپنے لیے سعادت کا ذریعہ سمجھتے تھے غریب بغدادی نے خلیفہ ہرون الرشید کے متعلق اس قسم کے بہت سے واقعات نقل کئے ہیں۔

اب ہوا یہ کہ اسلامی اجتماع کی قیادت پہلے تو عربوں کے ہاتھ میں رہی۔ اس کے بعد عجم اس کے مالک بنے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ خلافت راشدہ کے زمانے میں ایران فتح ہوا۔ قریش کی اموی خلافت کے دوران میں نو مسلم ایرانیوں میں سیاسی شعور پیدا ہوا۔ عباسی آئے تو اسلامی ایران ان کے ساتھ ہی حکومت کا کام سنبھال لیا۔ اس طرح خلفاء عباسیہ نے ایرانیوں کو حکومت کے لیے تیار کر دیا۔ لہذا وہیں تو خلفائے عباسیہ کے وزیر اور تخت کا بیٹیت سے اسلامی سلطنت میں وہ شریک تھے۔ لیکن ادھر مشرق میں انہوں نے اپنی مستقل حکومتوں کی بنیاد رکھی۔ چنانچہ جب بغداد زوال کے مرحلے میں آیا تو مشرق میں بخارا کی حکومت کا زور بڑھ گیا۔ بخارا کی حکومت کمزور پڑی تو غزنی کا ستارہ چمکا۔ غزنی سے ایرانی مسلمانوں کا مرکز لاہور میں منتقل ہوا۔ اور لاہور آگے چل کر دہلی کے مرکز کا پیش خیمہ بنا۔ اب اگر اسلام کو محض عرب اقوام تک محدود کر دیا جائے اور عربوں کا عروج و زوال اسلام کے عروج و زوال کے مترادف سمجھ لیا جائے، جیسا کہ عام طور پر ہماری اہل علم کا دستور بن گیا ہے، تو اس کے معنی یہ ہوں گے مسلمانوں کی یہ تمام غنیمتیں جو بغداد، بخارا، غزنی، قاہرہ

دہلی کے مرکزوں کو با اقتدار اور شاندار بنانے میں صرف ہوئیں، سب بے کار تھیں۔ اور یہ سارے کے سارے مرکز اسلامی اجتماع کے حق میں ذہل سے زیادہ وقت نہیں رکھتے۔

پہلے سے آج ہم اپنے عرب بھائیوں کو اس غلط فہمی میں مبتلا دیکھتے ہیں۔ لیکن اس معاملے میں ہمارا اپنا یہ حال ہے کہ جب سے ہم نے اسلام کی اساسی حکمت کو بین الاقوامی تشرار دیا ہے، اور ہم تشران عظیم کو انٹرنیشنل انقلاب کی دعوت کا حال سمجھتے ہیں، اس وقت سے ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ جو جماعت یا گروہ بھی تشران کے مقاصد کو عملی جامہ پہنانے میں کوشاں ہو، خواہ وہ عربوں میں سے ہو، یا عجم میں سے۔ وہ سب کے سب ایک ہی درجہ پر سمجھے جائیں گے۔ چنانچہ اسی بنا پر ہمارے نزدیک تشران کے مقاصد کو پورا کرنے والے عرب اور عجم پران کے بعد عجم ایک ہی درجہ پر آجاتے ہیں۔ اور یہی طرح ہم قریش میں کسی خاص خاندان کا امتیاز نہیں مانتے، اسی طرح ہم اسلامی ملت میں عربوں کی انفرادیت کے قائل نہیں۔ اور ان کی قومی برتری یا شخص بڑائی کو بالکل تسلیم نہیں کرتے۔ بے شک عرب اسلام کی اجتماعی تحریک کے امام ہیں اور انہوں نے سب سے پہلے اسلام کے اصولوں پر ایک اجتماع کی تشکیل کی۔ اس لحاظ سے وہ تمام انسانی نسلوں کے لیے قیامت تک قرآن کی اجتماعی زندگی کا ایک نمونہ ہیں۔ مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ جب عربوں کی مرکزی قوت کمزور ہو گئی، اور ان کا اقتدار باقی نہ رہا۔ تو خدا ان کو مستہ اسلام بھی ختم ہو گیا۔ ہمارے نزدیک امیر المومنین معاویہ بن ابی سفیان رضی اللہ عنہ کی توہمات اور قسطنطنیہ پر ان کے حملے کا جس قدر عزت و شرف ہے،

سلطان محمود غزنوی کی کشور گشتیوں کی بھی ہم ویسی ہی قدر کرتے ہیں۔
 ہمارے ذہن سے غریب اور عجیب شوق کی طرح کلینڈر زانی ہو گیا ہے، یہ چیز
 اس کا ایک نمونہ سمجھئے۔

۵ شاہ ولی اللہ صاحب تفسیرات البیہ صفحہ ۲۴۶ میں لکھتے ہیں:-

کتب تاریخی میں مذکور ہے کہ سلطان محمود غزنوی کا زائچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زائچہ
 سے بڑی مشابہت رکھتا تھا۔ شاہ صاحب کے الفاظ ملاحظہ ہوں:- ”ہر کتب تاریخی یا فرائضی کو
 کہ زائچہ سلطان محمود غزنوی کا زائچہ طالع آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مشابہت تمام داشت از جهت
 طالع کو کہ بسیار و منافع ذات آئنا و قرآن علو مین و مسعودیت شمس و برزخ و مانند آن۔
 پس خروج و مجاہدات عظیمہ از سلطان محمود بظہور رسید۔“

علم فقہ

اساسی قانون - تفصیلی نظام

انقلابی تحریکوں میں ایک تو اساسی قانون ہوتا ہے، جو کبھی نہیں بدلتا۔ اس اساسی قانون کو عسلی زندگی میں نافذ کرنے کے لیے جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، ایک مرکزی کمیٹی بنتی ہے۔ یہ مرکزی کمیٹی اپنی قوم کی طبعی خصوصیات کے مطابق ایک تفصیلی نظام مرتب کرتی ہے جسے اس اساسی قانون کے ضمنی قواعد یا "بائی لاز" کہا جاتا ہے۔ اساسی قانون اول درجے کی چیز ہے۔ اور یہ تفصیلی نظام دوسرے درجے پر ہوتا ہے۔

اسلام کی انقلابی تحریک کا یہ اسلام مرکز حجاز تھا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ خلافت کو عراق سے گئے۔ لیکن اسلامی مرکزیت بدستور مدینہ میں رہی۔ ہذا امت نے دمشق کو پایہ تخت بنایا مگر اسلام کی اجتماعیت کا مرکز مدینہ منورہ ہی رہا۔ عباسیوں نے زمام خلافت سنبھالی اور مقصود نے اپنا نیا دل مخالفہ بنایا تو سیاسی مرکزیت کے

ساتھ ساتھ اسلام کی علمی مرکزیت بھی بغداد میں منتقل ہو گئی۔ بغداد میں سلطنت کے کاروبار میں نو مسلم ایرانی عباسی عربوں کے ساتھ برابر کے شریک تھے۔ چنانچہ بنی عباس میں سے خلفاء بنتے اور ایرانیوں میں سے وزیر ہوتے۔ یہ ایرانی وزیر جب اپنی ایرانییت میں ایک حد سے آگے بڑھ جاتے تو عباسی خلفاء ان کو قتل کر دیتے تھے۔ چنانچہ منصور کے لاکھوں ابو مسلم خراسانی قتل ہوا۔ خلیفہ مہدی نے ابو عبید اللہ اور ابو عبد اللہ کو موت کے گھاٹے اتارا۔ ہارون الرشید نے براک کے تمام خاندان کو نیست و نابود کر دیا۔ مامون جو خود اپنے وزیر فضل بن بہل کا تربیت یافتہ تھا۔ اس نے اپنے اس زوال راہ میں وزیر فضل بن بہل کو بھی نہ چھوڑا اور اسے اُس کو بھی قتل کرنا ہی پڑا۔ اس کے بعد خلفاء ہی کمزور ہو گئے اور معتمد کے بعد واثق اور واثق کے بعد متوکل منبر خلافت پر آیا تو اقتدار سلطنت بہت حد تک ایرانی وزیروں اور ایرانی سلاطین کے ہاتھ چلا گیا۔ مطلب یہ ہے کہ عباسیوں نے شروع شروع میں ایرانیوں کو منہایت سختی سے آگے بڑھنے سے روکا تھا۔ لیکن آہستہ آہستہ ایرانی حکمرانی کے آداب سیکھنے لگے اور ایک وقت آیا کہ عباسی خلفاء ایرانی وزیروں اور ایرانی قائدوں کے اشاروں پر چلنے پر مجبور ہو گئے۔

یہاں ہم اس امر کی صراحت کر دینا چاہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک ایران اور خراسان یعنی ترکستان کے درمیان کوئی حقیقی تضاد نہیں ہے۔ ایرانی اور ترک دونوں ایک ہی قوم کے شعبے ہیں۔ عام طور پر معتمد سے پہلے جو ذلیل تھے، ابھیں ایرانی کہا جاتا ہے۔ اور معتمد کے بعد عباسی خلافت پر بنی کا غلبہ ہوا، انہیں ترک کا نام دیا گیا ہے۔ ہم ایرانی اور ترک کی اس تقسیم کے قائل نہیں ہیں۔ ہمارے نزدیک معتمد سے پہلے اور معتمد کے بعد ایک ہی دور ہے۔ اور اسے ہم ایرانی دور کہتے ہیں۔ ہوتا یہ تھا کہ وسط ایشیا کے

ترک غلام ایرانی تہذیب کے تحت تسلیم پاتے۔ اسی تہذیب و تمدن میں رنگے جاتے۔ اور اس کے بعد وہ کاروبار حکومت سنبھالتے تھے سلطان محمود غزنوی کو دیکھئے۔ وہ نسا ترک ہے۔ مگر اس سے کاروبار میں ایرانییت کے سوا اور کوئی چیز نظر نہیں آتی۔ اسی طرح ہندوستان میں جس قدر سلاطین ہوئے وہ عموماً ترک نسل سے تھے۔ مگر ان کی زبان، ان کا تمدن، ان کی تہذیب اور فن و فلسفہ سارے کا سارا ایرانی تھا۔ چنانچہ ہم ان سب کو ایرانی ہی مانتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ اس زمانے میں ان ترک خاندانوں میں سے کوئی بھی حکومت کے کسی منصب پر نہیں پہنچ سکا، جب تک اس نے ایرانی تہذیب حاصل نہیں کی۔

تہذیب و تمدن کی باہمی یگانگت کے پیش نظر ایرانیوں اور ترکوں کو ایک سمجھنے کا خیال دراصل ہمارے اسی اجتماعی فکر کا نتیجہ ہے، جس کے ماتحت ہم نے قریش کے مختلف خاندانوں میں آپس کی تمیز روا نہیں رکھی اور پھر قریش اور دوسرے عربوں کو بھی ایک سمجھا ہے۔ اسی طرح ہم ایرانیوں کو بھی ایک مانتے ہیں۔ اور تہذیب و تمدن کی باہمی یگانگت کی رو سے ہم ایرانیوں اور ترکوں کو بھی دو الگ گروہیں نہیں سمجھتے۔ چنانچہ ہمارے نزدیک جس طرح سورہ تجمہ کی آیت میں امتیں کا مصداق عرب اور عربیت ہے۔ اسی طرح ”وآخرین منهم“ سے ہم ایران اور ایرانییت مراد لیتے ہیں۔ لیکن اسی سلسلے میں ہماری نگاہ میں ایرانی اشخاص کی کوئی زیادہ قدر قیمت نہیں۔ ایرانییت سے دراصل ہماری مراد یہاں ایرانی تہذیب سے ہے، جسے اس زمانے میں وسط ایشیا سے آنے والے ترکوں نے بھی اپنایا تھا۔ اور وہ ترک ہوتے ہوئے ایرانی تہذیب بن گئے تھے۔

حجازی اور عراقی فقہ

تشرآن جیسا کہ ایک سے زیادہ بار ہم لکھ آئے ہیں، اسلام کی اجتماعی تحریک کا اساسی قانون ہے۔ یہ اساسی قانون غیر متبدل ہے۔ خلافت راشدہ کے زمانے میں اس قانون کی بنیادوں پر عربی ذہنیت کے مطابق ایک تفصیلی نظام بنا۔ اس کو ہم حجازی فقہ کہتے ہیں۔ موجودہ اصطلاحات کے رو سے آپ فقہ کا ترجمہ بائی لازمہ کہ لےجئے۔ یہ حجازی فقہ خلافت راشدہ کے دور تلفیق تک کی پیداوار ہے۔ بعد میں اسی حجازی فقہ کو امام مالک نے موطا میں مرتب کیا ہے۔

اسلام کی مرکزی طاقت ماسون کے عہد سے ایرانیوں کے ہاتھ میں آئی تو فقہاء کو اس امر کی ضرورت محسوس ہونے لگی کہ تشرآن کے اساسی قانون کے ساتھ ساتھ عربی بائی لازمہ کے علاوہ ایرانی بائی لازمہ بھی بنائے جائیں۔ اس طرح اسلامی فقہ کا عراقی اسکول معرض وجود میں آیا۔ فقہ کے اس اسکول کا ابتدا یوں ہوئی کہ خلافت راشدہ کے عہد میں صحابہ کرام کا ایک گروہ جن کا شمار فقہاء میں ہوتا تھا، خلیفہ کے ساتھ بطور مشیر رہا کرتا تھا۔ جب عراق فتح ہوا اور اس میں ایک مرکزی شہر آباد کرنے کی ضرورت پڑی۔ اور اس کے ساتھ حضرت عمرؓ کو عراق میں اسلامی قانون مرتب کرنے کی حشر بھی لاحق ہوئی تو آپ نے اپنے مشیروں میں سے عبداللہ بن مسعود کو بطور استاد اور معلم عراق بھیجا۔ بعد میں عراق میں جو فقہ بنیا رہی، وہ ان فقہاء کی محنتوں کا نتیجہ تھی، جنہوں نے حضرت عبداللہ بن مسعود کی صحبت میں تربیت پائی تھی۔

اس ضمن میں حافظ بن عبدالبر نے اپنی کتاب "الاستیعاب" میں یہ روایت

نقل کا ہے کہ حضرت عثمان بن عفانؓ نے عبد اللہ بن مسعود کو عمار بن یاسر کے ساتھ کوئٹہ بھیجا۔
 اہل کوئٹہ والوں کو لکھا کہ میں عمار بن یاسر کو امیر اہل عبد اللہ بن مسعود کو مقرر اور وزیر
 بنا کر آپ لوگوں کے پاس بھیج رہا ہوں۔ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے معزز
 صحابہ میں سے ہیں۔ اور دونوں کے دونوں جنگِ بدر کے شرکاء میں سے ہیں۔ یہیں
 چاہیے کہ ان دونوں کی پسروی کو رواد ان کی بات سنو۔ میری خواہش تو یہ تھی کہ
 عبد اللہ بن مسعود کو اپنے سے جدا نہ کروں۔ لیکن میں نے تمہاری ضرورت کو اپنی
 ضرورت پر مقدم کرنا ایک دفعہ کا ذکر ہے کہ حضرت عثمانؓ نے بیٹھے ہوئے تھے
 کہ عبد اللہ بن مسعود تشریف لائے حضرت عثمانؓ نے آپ کو آتے دیکھا تو سنسرایا،
 ”مجھم فقہ“ آ رہے ہیں۔ ابن مسعود کا قول ہے کہ میں ان سے کتاب اللہ کا علم
 تو زیادہ رکھتا ہوں۔ لیکن ان سے بہتر نہیں ہوں۔

عراق کے فقہاء حضرت عبد اللہ بن مسعود کے علم کے واسطے بنے۔ اہل حبشہ کے
 امام مالک نے اہل مدینہ کے فقہاء کا علم موطا میں منضبط کر دیا، اسی طرح امام ابو حنیفہ
 کے ذریعہ اہل عراق کی فقہ محفوظ ہو گئی۔ نیز امام ابو حنیفہ نے اپنے شاگردوں کی ایک
 ایسی جماعت تیار کی جو آگے چل کر نئے نئے پیدا ہونے والی حکومتوں کے لیے ان کی
 قانونی ضروریات کو پورا کر سکے۔

حسن اتفاق سے خلیفہ ہارون الرشید کے زمانے میں امام ابو حنیفہ کے دو
 شاگردوں کو سلطنت کا قانون مرتب کرنے اور اس کے نفاذ کی ذمہ داری سپرد
 کی گئی۔ امام ابو حنیفہ کے ایک شاگرد امام ابو یوسفؒ کو قاضی القضاۃ مقرر ہوئے
 اور امام محمد نے فقہاء کی تعلیم اور تربیت اپنے ذمہ لی۔ اس عہد میں عراقی فقہ نے

اتنی ترقی کی۔ اور امام ابو حنیفہ کے شاگردوں کی تعلیم اور صحبت سے اتنے اچھے اچھے فقہا پیدا ہوئے کہ بغداد کے بعد جب بخارا ایرانی مسلمانوں کا مرکز بنا اور بخارا کے بعد غزنی، لاہور اور آخسر میں دہلی کا مرکز وجود میں آیا تو عربی فقہ اپنی دمخت منکر اور اس کے فقہاء اپنی علمی استعداد کی بنا پر ان نئی نئی سلطنتوں کے لیے اسلامی "باقی لازم" بنانے میں برابر پورے آتے رہے اور اسلامی قانون کا پایہ اتنا بلند رہا کہ مسلمان سلاطین کو دوسری اقوام سے اپنا عدالتی قانون منوانے میں ذرا بھی دقت پیش نہ آئی۔

الفرض اسلام کی اجتماعی تحریک کا پہلا مرکز مدینہ تھا۔ بعد میں دوسرا مرکز بغداد بنا۔ مدینہ کا مرکز خالص عربی تھا۔ لیکن بغداد کے رہنے والے جو تمدن نکلتے تھے، وہ عربی اور ایرانی دونوں تمدنوں کا مجموعہ تھا۔ بغداد میں جس طرح عربی بولی جاتی تھی، اسی طرح فارسی بھی مستعمل تھی۔ بغداد جب تانہ دلوں کے ہاتھ سے تباہ ہوا تو عربی بولنے والی قوموں نے قاہرہ کی طرف رخ کیا۔ اور فارسی بولنے والی قوموں کا مرکز دہلی بنا۔ بے شک بغداد کے مرکز میں ایرانییت اور عجمیت موجود تھی۔ لیکن ایرانییت نے جس شکل میں دہلی کے مرکز میں جنم لیا، اس میں اور بغداد کے ایرانی تمدن میں زمین و آسمان کا فرق تھا۔ بات یہ تھی کہ بغداد سے براہ راست اسلامی حکومت دہلی نہیں پہنچی۔ بلکہ اسے راستہ میں بخارا اور غزنی کے مرکزوں سے گزرنا پڑا۔ چنانچہ بغداد کے بعد بخارا میں جو تمدن بنا، اس میں اور بغداد کے تمدن میں اتنا فرق تھا جتنا کہ دونوں شہروں کے رہنے والوں کی تمیز میں فرق ہو گا۔ اسی طرح بخارا اور غزنی کے تمدنوں میں بھی فرق پیدا ہوا۔ اس کے بعد کہیں لاہور اور دہلی کا منبر آتا ہے۔ ظاہر ہے دہلی میں اگر بغداد کے تمدن کی صورت بہت کچھ بدل گئی ہو گی۔ دہلی کی فضا اور تھی اور پھر

یہاں کے رہنے والے بھی غزنی، بنجارا اور لغمان سے الگ طبائع اور جدا قومیتوں کے مالک تھے۔

اس تمام بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اسلام کی اجتماعی تحریک کا ایک مستقل مرکز دہلی بھی تھا۔ اور اس مرکز میں اسلام کی ایک مستقل فقہ بھی نمودار ہوئی۔ بدقسمتی سے دہلی کی اس اجتماعی زبان اور اس کے علمی مرکز کی تاریخ دوسرے اسلامی ممالک کے گوئی زیادہ نہ جان سکے۔ کیونکہ یہ عربی کے بجائے فارسی زبان میں مدون تھی اور دہلی کا مرکز اسلامی ممالک کے مرکز سے نسبتاً دور تھا۔

ہندوستان میں تدوینِ فقہ

مسلمان ہندوستان آئے تو انہوں نے یہاں اپنے سیاسی مرکز کے ساتھ ساتھ اپنا علمی مرکز بھی بنایا۔ اس علمی مرکز میں دو دفعہ سجدہ کی کوشش ہوئی پہلی دفعہ تعلقوں کے عہد میں فقہ میں کتاب "فتاویٰ تاتار خانیہ" مرتب کی گئی۔ یہ دراصل اسلامی فقہ کو جو بنجارا سے یہاں پہنچی تھی، ہندوستان کے حالات کے ساتھ مطابق کرنے کی سعی تھی۔ "فتاویٰ تاتار خانیہ" کے مؤلف مولانا عالم بن علاء الدینی دہلوی متوفی ۱۱۸۸ھ ہیں۔ آپ نے یہ کتاب امیر کبیر تاتار خاں کے نام پر لکھی تھی۔ دوسری دفعہ اورنگ زیب عالمگیر نے خود اپنی نگرانی میں "فتاویٰ عالمگیری" کے نام سے ہندوستان میں اسلامی فقہ کو مدون کروایا۔ اور اپنی تمام قلمرو میں اس پر عمل کرنا واجب قرار دیا۔ عالمگیر کے بعد تاتار شاہ کے حملے یعنی ۱۱۵۷-۱۱۵۸ھ تک یہ قانون ہندوستان میں نافذ رہا۔

یہ ہے پس منظر فقہ حنفی کا بالعموم اور ہندوستان میں حنفی فقہ کا بالخصوص۔ اب ہم شاہ ولی اللہ کے عہد پر آتے ہیں۔ شاہ ولی اللہ صاحب نے حنفی فقہ میں

کیا تجدید کی۔ اب اس کی تفصیلات سنئے۔

شاہ صاحب نے فقہ اپنے والد شاہ عبدالرحیم سے پڑھی تھی۔ اور شاہ عبدالرحیم فتاویٰ عالمگیری کے مصنفین میں سے ایک تھے۔ اسلامی ہندوستان کی علمی تاریخ میں عالمگیری دور کی بڑی اہمیت ہے۔ اس دور میں ہندوستان میں بڑے بڑے عالم پیدا ہوئے۔ چنانچہ ہمارے اس رسلنے میں جس قدر بھی مشہور اور سرگزی علمی تحریریں ہیں، ان سب کے شروع کرنے والے ایسے علماء ہیں جو عالمگیری دور کے ممتاز فرد تھے۔ ان میں سے ایک تو شاہ عبدالرحیم ہیں، جن سے سمریک دلی الہی کی ابتدا ہوئی۔ ان کے علاوہ شیخ محمد علی شاہ متونیؒ ہیں جن کی اصول اور معقول پر کتابیں ہمارے یہاں اب تک رائج ہیں۔ ان کتابوں کی بدولت ہندوستان علم اور اس کا طریقہ تعلیم دوسرے اسلامی ملکوں میں تعارف ہوا۔ شیخ محمد علی عالمگیری دور کے نامور فاضل تھے۔ عالمگیری کے بیٹے شاہ عالم نے موصوف کو قیام سلطنت کی مدت سپرد کی اور انہیں "فاضل خاں" کا خطاب عطا کیا۔

شاہ ولی اللہ صاحب کی شہسوار تربیت اہل ان کی علمی اساس میں ہم ان کے والد شاہ عبدالرحیم صاحب کو اصل ملتے ہیں۔ شاہ عبدالرحیم صاحب نے خود اپنے نامور صاحبزادے کو تعلیم دی تھی۔ چنانچہ انہوں نے شاہ ولی اللہ کو ستران کا ترجمہ تفسیروں سے الگ کر کے پڑھایا۔ اور اس طرح قرآن کا اصل متن ان کے لیے قابل توجہ بنایا۔ پھر آپ نے وحدت الوجود کے مسئلے کو صحیح طریقے پر حل کیا۔ اور اُسے اپنے صاحبزادے کے ذہن نشین کیا۔ نیز شاہ عبدالرحیم ہی نے مکتبہ علی کو اسلامی علوم میں ایک باوقار اور اہم مقام دیا۔ اور اپنے صاحبزادے شاہ ولی اللہ کو اس کی فاضل طبع سے تلقین کی۔ الغرض یہ تین چیزیں۔ یعنی ستران

کے متن کو اصل ماننا۔ وحدت الوجود کا صحیح حل اور اسلامی علوم میں حکمت عملی کی غیر معمولی اہمیت۔ شاہ ولی اللہ کے علوم میں بنیادی حیثیت رکھتی ہیں اور یہ تینوں کی غینوں شاہ عبدالرحیم صاحب کی تربیت کا نتیجہ ہیں۔ اس بنیاد پر ہم شاہ ولی اللہ صاحب کے تمام کمالات کو عالمگیری دور ہی کا ایک اثر مانتے ہیں۔ شاہ ولی اللہ صاحب اپنے والد کی وفات کے بعد بارہ سال تک دہلی میں درس دیتے رہے۔ چنانچہ جو کچھ انہوں نے اپنے والد سے سیکھا تھا اس طرح نصیب و تدلیس کے ذریعہ ان کے دانش میں وہ پوری طرح داغ ہو گیا۔ اس کے بعد شاہ صاحب حجاز پہنچے اور شیخ ابراہیم کردی کے شاگردوں میں سے شیخ ابو طاہر مدنی اور شیخ حسن بن علی عجمی متوفی ۱۱۱۳ھ کے شاگردوں میں سے شیخ تاج الدین حنفی کی صحبتوں سے مستفید ہوئے شیخ ابو طاہر شافعی تھے اور شیخ تاج الدین حنفی۔ حجاز میں ان مشائخ کے ساتھ رہنے کا اسے ایک نتیجہ سمجھے کہ شاہ ولی اللہ صاحب نے حنفی اور شافعی فقہ کو ایک درجہ پر مانا۔

حجازی فقہ کو جیسا کہ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے، امام مالک نے موطا میں مدون کیا۔ اور عراقی فقہ امام ابو حنیفہ اور ان کے شاگردوں کے ذریعہ مشرق کی اسلامی سلطنتوں کا قانون بنی۔ امام شافعی امام مالک کے شاگرد ہیں۔ آپ کی کوششوں سے حجازی فقہ میں توسیع و ترقی ہوئی۔ اور وہ شافعی فقہ کے نام سے عراق کی حنفی کے مقابل بن گئی۔ امام شافعی کی فقہ کی کیا خصوصیات ہیں! اس موقع پر ہم ان سے بحث کرنا نہیں چاہتے۔ مگر یہاں صرف اتنا بتانا ضروری سمجھتے ہیں کہ شاہ ولی اللہ صاحب جب حجاز تشریف لے گئے تو آپ نے دیکھا کہ بڑے بڑے صوفیہ اور محدثین شافعی ہیں۔ دوسری طرف آپ یہ بھی جانتے تھے کہ سلاطین دہلی کی طرح عثمانی سلاطین

۵۰۵ ان کے حالات کے لیے دیکھئے ابجد العلوم صفحہ ۲۴۲ اور نکاح العارنین۔

بھی خفی ہیں۔ ان حالات میں ان جیسے عالم کی طبیعت دلے کے لیے یہ کس طرح گوارا ہو سکتا تھا کہ وہ شافعی اور خفی مذاہب فقہ کے اختلافات میں ٹپستے۔ اور ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کی کوششوں کو اپنا موضوع بناتے۔ یہ اسباب تھے، جہی کی بنا پر لامحالہ انہیں دونوں مذاہب فقہ میں ماہر، اختلاف چیزوں کے بجائے اب الاشتراک امور کو تلاش کرنا پڑا۔ چنانچہ آپ نے دونوں مذاہب کے اختلاف اور تضاد کے مقابلے میں دونوں کے توافق پر زیادہ زور دیا۔

بات یہ ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں، اسلام ایک بین الاقوامی اجتماعی تحریک ہے۔ اس میں جس طرح عربوں کو ایک مستقل حیثیت حاصل ہے، اسی طرح عجم بھی اپنا مستقل وجود رکھتے ہیں شاہ صاحب کی رائے میں ہر دور نے اپنے اپنے دور میں اسلامی اجتماع کو بنایا، بڑھایا اور ترقی دی۔ یہ تو دونوں قوموں کی سیاسی سرگرمیوں کا ذکر ہوا۔ علمی اعتبار سے بھی عرب اور عجم دونوں نے اسلامی فقہ کو پروان چڑھایا۔ عجم نے فقہ حنفی پیدا کی۔ اور یہ ان کے مذاق اور طبائع کے عین مطابق تھی۔ اور عربوں نے بالعموم فقہ شافعی کو اختیار کیا۔ کیونکہ یہ ان کے مزاج کے موافق تھی۔

غرضیکہ جس طرح عرب اور عجم دونوں قوموں نے مل کر اسلامی سیاست اور اس کے اجتماع کو ترقی دی، اسی طرح عربی اور عجمی ذہنیوں، اور دونوں کی علمی استعدادوں اور شکر کی میلانات نے اسلامی فقہ کو عروج پر پہنچایا اس ضمن میں شاہ صاحب کا تجدیدی کارنامہ یہ ہے کہ وہ فقہ حنفی اور فقہ شافعی دونوں میں توافق پیدا کرتے ہیں۔ اور وہ اس طرح کہ ہر دو کو امام مالک کی موطا سے مستنبط مانتے ہیں۔ یعنی ان کے نزدیک فقہ حنفی اور فقہ شافعی دونوں میں ایک امر مشترک ہے اور وہ امام مالک کی موطا ہے۔ امام شافعی کا مسلک یہ ہے

کہ وہ اہل حجاز میں سے مدینہ والوں کی روایات کو مہتمم جانتے ہیں، گو انہوں نے ابتدا میں اہل مکہ سے پڑھا تھا۔ لیکن بعد میں وہ مدینہ گئے اور امام مالک سے ان کی کتاب موطا پڑھ کر اپنی فقہ کی تدوین کی۔ اور اس میں حسب مناسب ترمیم بھی کی۔

عراقی علماء میں سے امام ابو حنیفہ کے ایک شاگرد امام محمد ہیں۔ انہوں نے سب سے پہلے عراق میں فقہ کی تحصیل کی۔ اس کے بعد وہ مدینہ گئے اور وہاں امام مالک سے موطا پڑھی اور اس کی مدد سے عراقی فقہ میں مناسب ترمیمیں کیں۔ بے شک آگے چل کر فقہ حنفی اور فقہ شافعی دو مقابل کے فقہ مسلک بن گئے۔ لیکن چاروں ایک دونوں کی اصل کا سوال ہے، دونوں میں امام مالک کی موطا بطور اہر مشرک کے تھی۔ شاہ صاحب نے یہ کیا کہ بجائے اس کے کہ بعد میں ان دونوں میں جو اختلافات پیدا ہوئے ان پر زور دیتے، آپ نے ان کے اس اہر مشرک کو واضح کیا۔ شاہ صاحب کی اس کوشش کا قدرتا یہ عملی نتیجہ نکلنا چاہیے کہ حنفی اور شافعی کی مخالفت ختم ہو جائے۔ اور فقہی بنام پر مسلمانوں کے ان دونوں گروہوں میں جو وحشتا بندی پہلی آئی تھی وہ نہ رہے۔

شافعی اور حنفی فقہ میں تو شاہ صاحب نے اس طرح توافق پیدا کیا۔ اس کے علاوہ حجاز میں آپ کو احادیث کی اسناد کی تحقیق کا بھی موقع ملا۔ اور اس میں انہوں نے تفقہ بھی پیدا کیا۔ علم حدیث میں اس طرح مہارت پیدا کرنے کے بعد آپ اس نتیجے پر پہنچے کہ حدیث کی پانچ صحیح کتابوں کی اصل بھی وہ حقیقت امام مالک کی موطا ہی ہے۔ چنانچہ ان کے نزدیک صحیح بخاری، صحیح مسلم اور شعبی ترمذی، ابو داؤد اور نسائی، یہ سب کے سب موطا کی متابعات اور اس کی شواہد ہیں۔ کہنے والی کتابیں ہیں۔ شاہ صاحب کے اس اصول اور طریقہ فقہ کی مدد سے ہم آج بھی صحیح احادیث کو اپنے اجتہاد سے صحیح ثابت کر سکتے ہیں۔

یہ ہے شاہ ولی اللہ صاحب کی تحقیق اور تجدید علم فقہ میں نیز علم حدیث میں۔
 بعد ازاں فقہانے عالم طور پر مجتہد کے دو درجے تسلیم کیے ہیں۔ ایک مجتہد مستقل
 اور مجتہد مستقل کے ساتھ وہ دوسرے درجہ پر مجتہد منسوب کر مانتے ہیں۔ ان کے
 نزدیک مجتہد مستقل تو ایک زمانے سے پیدا ہونے بند ہو گئے ہیں۔ لیکن مجتہد منسوب
 ہمیشہ پیدا ہوتے رہتے ہیں اور ان کے ذریعہ فقہ کی تجدید اور تحقیق ہوتی رہتی ہے۔
 شاہ صاحب نے فقہ کی طرح علم حدیث میں بھی محدثین کو مجتہد مستقل کا درجہ دیا
 ہے، اور اپنی تحقیقات سے یہ بات ظاہر بنا دی ہے کہ اب حدیث میں بھی مجتہد
 منسوب پیدا ہو سکتے ہیں۔ اور اس کی صورت یہ ہے کہ صحیح سببہ میں مؤطا
 کو مقدم مانا جائے۔ چنانچہ شاہ صاحب کے اتباع میں جو بھی حدیث کے متعلق پیدا
 ہوں گے وہ صحیح بخاری، صحیح مسلم، سنن ابوداؤد اور ترمذی میں سے خود صحیح
 حدیثیں نکالنے پر قادر ہو سکیں گے۔ وہ مذکورہ بالا کتب حدیث کو اس لیے صحیح
 نہیں مانتے گے کہ ان کے مصنف بہت بڑے عالم تھے۔ بلکہ وہ اس معاملے
 میں شاہ صاحب کے طریقے پر خود اپنی ذاتی تحقیق اور اجتہاد سے کام لیں گے۔
 اور ائمہ حدیث کے معیار صحت کو یہ کہہ کر خود جان لیں گے کہ فلاں حدیث
 صحیح ہے یا نہیں۔

الفرض علم فقہ اور علم حدیث میں شاہ صاحب کی تمام بحث و نظر کا حاصل
 یہ ہے کہ صحاح سببہ میں سے جو حدیثیں صحیح ہیں، ان کے مطابق جو فقہی عالم فتویٰ
 دیتا ہے، اس کو ہر حال میں ترجیح دینی چاہیے۔ خواہ وہ عالم شافعی ہو یا صنفی
 فقہ کا ماننے والا۔ شاہ صاحب کی فقہی تہذیب کا یہ پہلا درجہ ہے، اور اُسے آپ
 کے سفر حجاز اور وہاں کے قیام اور مطالعہ کا ثمرہ سمجھنا چاہیے۔ حجاز میں رہنے
 اور وہاں بڑے بڑے محدثین اور صوفیہ کو شافعی فقہ کا پابند دیکھنے کے بعد عام

علماء کی طرح شاہ صاحب کبھی اس بات کو قبول نہیں کر سکتے تھے کہ فقہ فقہ حنفی تمام مسلمانوں کو ایک نقطہ پر جمع کر سکتی ہے۔ انہوں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا تھا کہ عربی بولنے والے ممالک عموماً شافعی اور مالکی مذہب رکھتے ہیں اور خاص طور پر وہ لوگ جو سلطنت عثمانیہ کے مرکز سے بہت دور ہیں، حنفی فقہ کو بہت کم جانتے ہیں۔ یہ اسباب تھے جن کی بنا پر شاہ صاحب اس نتیجے پر پہنچے کہ حنفی اور شافعی فقہ کا ساٹا درجہ تسلیم کیا جائے۔ نیز مؤطا کو اصل مان کر کتب احادیث میں سے جو معروف اور مشہور روایتیں ہیں، یا حتیٰ پر بالعموم عمل ہوتا ہے، ان کا انتخاب کر لیا جائے۔ اور اس ضمن میں شواہد اور غریب حدیثوں کو چھوڑ دیا جائے۔ اب اگر اس طرح کی کسی مشہور حدیث کے مطابق فقہ حنفی کی کوئی روایت ہے تو اس کو ترجیح دی جائے۔ اور اگر شافعی روایت ہے تو اس کو رائج مانا جائے۔ شاہ صاحب کے نزدیک اس تطبیق اور توانق کے بعد ایسی فقہ کو مسلمانوں کے بین الاقوامی مرکز میں نافذ کیا جائے تو سب مسلمانوں کا فقہ کے معاملے میں ایک نقطہ پر جمع ہو جانا آسان ہو جاتا ہے۔

حنفی فقہ کی طرف رجوع

شروع میں شاہ صاحب ایک طرف فقہ اور حدیث میں توانق اور دوسری طرف حنفی اور شافعی فقہوں میں یوں مبالغتہ دینے کا خیال رکھتے تھے اور ان کو امید تھی کہ حجاز میں اس فکر کو عملی جامہ پہنایا جاسکتا ہے۔ پھر وہاں سے تمام دنیائے اسلام بھی اس کو قبول کرنے کے لیے تیار ہو جائے گی۔ اور اس طرح یہ نزاع ہمیشہ کے لیے ختم ہو جائے گی۔ مگر حجاز پہنچ کر آپ نے وہاں کے حالات کا مطالعہ کیا تو آپ کی رائے بدل گئی۔ چنانچہ قہیحات الہیہ میں اس طرف

اشارہ موجود ہے۔

امام ولی اللہ کو حجاز جانے سے پہلے ہندوستان میں ہی یہ الہام ہوا تھا کہ آپ کو ہدایتِ راس سے ال کی مراد مصطفویت ہے، کا رجب دیا گیا ہے مصطفویتِ نبوت کے بعد سب سے بڑا درجہ ہے۔ شاہ صاحب کے اس الہام کا سب سے بڑا مقصد یہ تھا کہ موجودہ نظام کو درہم برہم کر دیا جائے، یعنی محمد شاہ کے زمانے کی بوسیدہ سیاست کا قلعہ متحہ کر کے از سر نو حکومت کو استوار کیا جائے مگر شاہ صاحب نے اس الہام کو سمجھنے میں غلطی کی۔ اور آپ کو یہ خیال ہوا کہ اس الہام کا مقصد حجاز کے مرکز میں پورا ہوگا۔ چنانچہ وہ حجاز تشریف لے گئے۔ حالانکہ الہام کا تعلق ہندوستان سے تھا۔ حجاز جا کر دیکھا تو رہاں کچھ بھی نہ تھا۔ آپ دہلی سے ہندوستان واپس آ گئے۔

حجاز سے دہلی واپس آ گئے اور دہلی ہی کو اپنی جدوجہد کا مرکز بنایا۔ دہلی کے مرکز میں فقرِ شافعی کی مطلقاً ضرورت نہیں تھی۔ کیونکہ ہندوستان میں جب سے اسلامی حکومت قائم ہے، یہاں فقہ حنفی ہی کا رواج ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ ہم ہندوستان میں فقہ حنفی کو خاص طور پر ضروری اور واجب مانتے ہیں، بقاعدہ یہ ہے کہ ہندوستانی مسلمان بالعموم حنفی فقہ کے سوا کسی اور فقہ کو سرے سے چلنتے ہی نہیں۔ گویا ایران کے اثر سے یہاں شیعیت بھی آئی۔ لیکن شیعیت کا سوال ہی دوسرا ہے۔ اور یہاں ہمیں اس سے ہر دستِ بحث بھی نہیں۔ مطلب یہ ہے کہ مسلمان ہند کی غالب اکثریت حنفی فقہ کا پابند ہے۔ اور وہ یوں کہ ہندوستان میں اسلام آیا تو یہاں سے ایک بڑے حق نے نزع میں

ایک اجنبی چیمبر سمجھا۔ مگر ایک عرصہ گزرنے کے بعد جب یہاں کے رہنے والوں اور مسلمانوں میں آپس میں میل ملاپ بڑھا۔ یہاں بڑی بڑی اسلامی سلطنتیں قائم ہوئیں اور صوفیہ اور حکمرانوں نے اسلام کی تعلیم اور اشاعت میں کوششیں کیں تو پھر جا کر ہندوستانیوں نے اسلام کو اپنی چیمبر سمجھا اور ان کے ایک حصے نے اسے اپنایا۔ چنانچہ ہندوستانی مسلمانوں کے دل و دماغ میں اسلام فقہ حنفی کی صورت میں جاگزیں ہو گیا ہے۔ اس لیے ہمارے نزدیک حنفیت ایک طرح سے ہندوستانی مسلمانوں کا قومی مذہب بن گیا ہے۔ اب اگر یہاں کوئی مصلح اور مجدد پیدا ہو گا، تو اسے اپنے اصلاحی اور تجدیدی کام میں حتیٰ الوسع حنفی فقہ کی رعایت کرنا ہوگی۔ اور فرض کیا کہ اگر وہ اس کی پروا نہیں کرتا تو وہ کبھی اس سرزمین میں کام نہیں کر سکے گا۔

علاوہ ازیں ہندوستان میں حنفی فقہ اس قدر وسعت اور ترقی حاصل کر چکی ہے کہ کسی صاحب تحقیق عالم کو اس کی ضرورت نہیں پڑتی کہ وہ حنفی فقہ سے باہر جانے پر مجبور ہو۔ شاہ ولی اللہ صاحب نے اس نکتے کو بڑی وضاحت سے اپنی کتاب "فیوض الحمرین" میں بیان کیا ہے۔ وہ بار بار اس امر کی صراحت کرتے ہیں کہ مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں اپنے ملک کے عوام کی فقہی مسلک میں مخالفت نہ کروں۔ اسکا بنا پر ہم ایسے لوگوں کو جو شاہ صاحب سے تعلق رکھتے ہیں اور وہ حنفی بننا نہیں چاہتے، ہندوستان کی اسلامی جماعتیت سے خارج مانتے ہیں۔ ہمارے نزدیک انہیں یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ الٰہی ملک کے عام فقہی مسلک کی مخالفت بھی کریں اور ان کے قومی معاملات میں دخل بھی ہوں۔ اپنے اس دعوے میں شاہ صاحب کی ہر سند ہمارے لیے حجت ہے۔

"فیوض الحمرین" میں ایک مقام پر لکھتے ہیں: "بعد ازاں میرے دل میں یہ بات

ڈال گئی کہ خدا تعالیٰ کو یہ منظور ہے کہ تمہارے ذریعہ امت مرحومہ کے شیرازہ کو جمع کرے۔ اس لیے تمہارے لیے ضروری ہے کہ کہیں اس قول کے معصداق نہ بن جاؤ کہ صدیق اس وقت تک صدیقی نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کو ہزار صدیقی زندگی نہ کہیں پس ہمیں چاہیے کہ اپنی قوم کی فرہادت میں مخالفت نہ کرو کیونکہ یہ بات خدا تعالیٰ کی مرضی کے خلاف ہے۔

حنفی فقہ کو ضروری نہ ملنے والے ہندوستانی علماء کی بھی دو قسمیں ہیں ایک تو وہ عالم ہیں جو یوں تو شاہ صاحب کے اتباع میں سے ہیں۔ لیکن تحقیق اور مطالعہ کے بعد ان کو حنفی مذہب پر پورا اعتماد نہیں۔ چنانچہ ان میں سے بعض نے توشافی مذہب اختیار کر لیا اور بعض حنبلی فقہ کے پیروں بن گئے۔ اس قسم کے علماء کو چند نظیری شاہ عبدالعزیز اور شاہ اسماعیل کے شاگردوں میں ملتی ہیں۔ ہم اس خیال کے علماء کو ہندوستان کے اسلامی اجتماعات میں داخل نہ کرتے ہیں۔ کیونکہ ہمارے نزدیک انہیں حنفی فقہ سے فی نفسہ کوئی خاصیت نہیں۔ اور اس امر سے تو کوئی انکار نہیں کر سکتا کہ فقہ کے یہ چاروں مذہب اسلام ہی کے شارح ہیں۔ بے شک ہم ہندوستان میں حقیقت کو ضروری سمجھتے ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ صد ہا سال سے ہندوستانی مسلمان اسلام کو حنفی فقہ کی صورت میں دیکھتے چلے آ رہے ہیں۔ چنانچہ یہ چیز مصلحت اور ضرورت کے خلاف ہے کہ کوئی عالم جو عوام مسلمانوں میں کام کرنا چاہتا ہے، فقہ حنفی کو چھوڑ دے۔ دہاں حالیکہ یہ فقہ بھی اسلام کا اسی طرز شارح ہے جیسا کہ اور فقہی مذاہب میں۔ لیکن اسلام کے مرکز میں جہاں دنیا جہاں کے مسلمان جمع ہوتے ہیں اور ہر مسلمان احقر اسلامی ملک کی دہاں نمائندگی ہے، دہاں فقہ کے یہ چاروں مذاہب سادی طور پر اسلام کے شارح سمجھے جائیں گے۔ نہ ایک حنفی کو دہاں ایک شافعی سے کہہ ہو سکتی ہے، اور نہ ایک شافعی

کو ایک جنبی سے غدار کا امکان ہے۔

خفی نقہ کو نہ ماننے والے ہندوستان علماء کی ایک دوسری قسم بھی ہے۔ ان کو نہ تو خفیت پر اعتماد ہے اور نہ یہ باقی کے تین مذاہبوں میں سے کسی مذہب کی پابندی ضروری سمجھتے ہیں۔ ہم اس طرز و انوں کو سلسلہ ولی اللہی کے ساتھ انتساب کی کبھی اجازت نہیں دے سکتے۔ اس خیال کے لوگوں سے شاہ صاحب نے اپنی برامت کا اعلان کیا ہے۔ "فیوض المحرمین" میں آپ کا ارشاد ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تین چیزیں مجھے فیضان ہوئیں۔ اور یہ تینوں چیزیں ایسی تھیں کہ ان کی طرف میری طبیعت کا زیادہ میلان نہ تھا بلکہ ایک حد تک میرا رجحان ان کے خلاف تھا۔ ان میں سے ایک یہ چیز تھی کہ آپ نے مجھے نقہ کے چار مذاہب کی پابندی کا حکم فرمایا اور تاکید کی کہ میں ان کے دائرہ سے باہر نہ نکلوں۔ اور جہاں تک ممکن ہو ان مذاہب میں مطابقت اور توافق پیدا کرنے کی کوشش کروں۔ لیکن اس معاملہ میں میری اپنی طبیعت کا یہ حال تھا کہ مجھے تقلید سے سراسر انکار تھا۔ اور کلیتہً یہ چیز گوارا نہ تھی۔ لیکن مجھ سے عبادت کے طور پر اس بات کا مطالبہ کیا گیا تھا۔ اور اگرچہ میری طبیعت کا ادھر میلان نہ تھا لیکن مجھے اسے قبول کرنا پڑا۔

"قون جبیل" میں شاہ صاحب نے اس مسئلے کی مزید وضاحت فرمائی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ "میں راہ حق کے طلب گار کو وصیت کرتا ہوں کہ وہ جاہل صوفیہ جاہل عبادت گاروں، متعصب فقہاء اور ظاہر الفاظ پر چلنے والے اصحاب حدیث کی صحبت سے احتراز کرے۔" نیز آپ نے "تفہیمات" اور "عقد الجید" میں مذاہب اربعہ کے اختیار کرنے پر زور دیا ہے۔ اور ان کو ترک کرنے یا ان کے دائرہ سے نکلنے کی سخت ممانعت فرمائی ہے۔ ان حالات میں کیسے ممکن ہے کہ ہم ان لوگوں

کو جو اپنے مسلک میں اسرار کا التزام نہیں کرتے، ولی الہی تحریک کے چلنے والوں میں سے مان لیں۔ ہمارے نزدیک صحیح دلیو بندیت دراصل یہی ہے۔
حنفی فقہ کے مفسرین میں ہندوستان کے خاص حالات کے لیے شاہ صاحب کو ایک اور چیز بھی اہم میں بتائی گئی جس کا ذکر وہ اپنی کتاب "فیوض الحرمین" میں ان الفاظ میں کرتے ہیں۔

مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آگاہ فرمایا ہے کہ حنفی مذہب میں ایک مسلک ہے جو احادیث کے ان مجموعوں سے جو بخاری اور ان کے ساتھیوں نے مرتب کیے تھے، زیادہ قریب اور مانع کے مطابق ہے۔ اور وہ مسلک یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ اور ان کے دونوں شاگردوں یعنی امام ابو یوسف اور امام محمد عیسیٰ سے جس کا قول حدیث سے زیادہ قریب ہو وہ اختیار کیا جائے۔ اس کے بعد ان حنفی فقہاء کے اقوال کو زیادہ ترجیح دی جائے، جو حدیث کے عالم میں تھے۔ پھر بہت سی چیزیں ایسی بھی ہو سکتی ہیں کہ امام ابو حنیفہ اور ان کے دونوں شاگردوں کے معاملے میں خاموش رہے ہوں۔ اور ان سے اس معاملے میں ایسی کوئی بات مروی نہ ہو، جس سے ان کا اس امر خاص میں انکار نکلتا ہو۔ تو ان حالات میں اگر ایسی کوئی حدیث مل جائے تو اسے قبول کر لینا چاہیے۔ ہمارے نزدیک یہ سب کے سب مسلک فقہ حنفی میں شامل ہیں۔

ایک ضمن میں "فیوض الحرمین" ہی میں ہے :-

"مجھے سنت یعنی حدیث اور فقہ حنفی میں تطبیق دینے کا یہ طریقہ بتایا گیا ہے کہ امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد عیسیٰ سے جس کا قول سنت سے قریب ہو، اسے قبول کیا جائے۔ ان کی جو عمومی باتیں ہیں، حسب ضرورت ان کی تخصیص کر دی جائے۔ ان کے مقاصد کو صحیح طور پر سمجھا جائے۔ اور سنت کا جو صحیح مفہوم ہے،

صرف اسی سنت پر اکتفا کیا جائے۔ اس سلسلہ میں نہ دور از کار تادیل کی ضرورت ہے اور نہ ایک حدیث کو دوسری حدیث کے ساتھ گڈ کرنا چاہیے۔ اور نہ یہ چاہیے کہ کسی شخص کے قول یا اجتہاد کے مقابلے میں صحیح حدیث کو چھوڑ دیا جائے۔ یہ طریقہ اگر خدا سے مکمل کرنے کی توفیق دے تو ایک نادر اور اکسیر اعظم چیز ہوگا۔

حدیث اور فقہ کے متعلق شاہ صاحب کا یہ مسلک ہے، جس کے ذریعہ آپ نے حنفی فقہ میں تجدید کرنے کی کوشش فرمائی۔ شاہ دلی اللہ صاحب کی رائے یہ ہے کہ جس قدر صحیح احادیث موجود ہیں، ان کے موافق فقہائے حنفیہ میں سے کسی نہ کسی فقہ کا فتویٰ ضرور مل جاتا ہے۔

حافظ عبدالقادر القرشی جو اہر مینہ ۱۲۲۷ھ میں اور حافظ زین العابدین قاسم بن قطلوبغا تاج التراجم کے قلمی نسخہ کے مڈ میں لکھتے ہیں۔ ابن العیم روایت کرتے ہیں کہ میں نے قاضی عسکر کو یہ کہنے سنا کہ الکاسانی دمشق میں آئے تو وہاں کے فقہاء ان سے گفتگو کرنے کے لیے جمع ہوئے۔ چنانچہ چند مسائل تبادلہ خیالات کے لیے معین کیے گئے۔ قاضی عسکر کا بیان ہے کہ جب کسی مسئلہ کا ذکر ہوتا تو الکاسانی فرماتے کہ ہمارے فلاں فقہ کا اس مسئلے میں یہ خیال ہے۔ چنانچہ اسی طرح کوئی مسئلہ ایسا نہ رہا جس کے متعلق امام ابو حنیفہ کے ماننے والے فقہاء کا کوئی نہ کوئی قول ذکر نہ کیا گیا ہو۔ دمشق کے فقہاء معین ہو کر اس مجلس سے لٹھے۔ اور پھر انہیں الکاسانی سے گفتگو کرنے کی ضرورت نہ پڑی۔

ظاہر ہے اس حالت میں حنفی فقہ کے کسی ماتنہ والے کو اس امر کی ضرورت ہی نہیں رہتی کہ وہ حنفی فقہ کے کسی مسئلے کو حدیث کے خلاف جان کر فقہ شافعی کی طرف توجہ کرے۔ وہ علم حدیث میں تحقیق کا ملکہ پیدا کرنے کے بعد خود

اس قابل ہو سکتا ہے کہ تصحیح شدہ حدیثوں کے مطابق حنفی فقہاء کا کوئی نہ کوئی قول انتخاب کرے۔ اس طرح جو بھی فقہ وہ ملنے گا، وہ اس کے نزدیک صحیح احادیث کے مطابق ہوگی حنفی فقہ سے اس طرز کے شاہ عبدالعزیز ایک امام ہیں۔

اس تمام بحث کا ماحصل یہ ہے کہ ہم شاہ ولی اللہ صاحب کو حنفی اور شافعی ہر دو فقہی مذاہب میں مجتہد مانتے ہیں۔ مجتہد مستقل نہیں بلکہ مجتہد منتسب یا منہج جب وہ اپنے آپ کو مرکز اسلام یعنی حجاز میں پاتے ہیں اور بالحدود وہ تمام مسلمانوں کو اپنا مخاطب بناتے ہیں تو ان کے نزدیک حنفی اور شافعی فقہ میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دینا ناجائز ہے۔ لیکن جب وہ ہندوستان کے مسلمانوں کو پیش نظر رکھ کر گفتگو کرتے ہیں تو اپنے والد شاہ عبدالرحیم صاحب کے طریقہ پر فقہ حنفی کی پابندی ضروری قرار دیتے ہیں۔ اور اس لحاظ سے وہ خاص حنفی فقہ کے مجتہد نظر آتے ہیں۔ شاہ عبدالرحیم کا فقہی مسلک کیا تھا، اس کا ذکر "انفاس العارفین" میں موجود ہے۔ شاہ صاحب نے خود اپنے مسلک کی اپنی کتاب "فیوض الحرمین" میں پوری صراحت کر دی ہے۔

شاہ عبدالعزیز

شاہ عبدالعزیز ابھی نو عمر ہی تھے کہ آپ کے والد شاہ ولی اللہ صاحب وفات پا گئے۔ شاہ عبدالعزیز نے اپنے والد کے شاگردوں اور صحبت یافتوں سے تعلیم مکمل کی۔ آپ کے شہر شیخ مولوی نور اللہ بڑھائی شاہ ولی اللہ کے خواص اصحاب میں سے تھے۔ وہ فقہ حنفی کا تحقیقی طریقہ شاہ صاحب سے سیکھ چکے تھے۔ شاہ عبدالعزیز نے خاص طور پر ان سے فقہ حنفی کے اس طریقے کی تحصیل کی۔ اور پھر آپ نے نہ صرف یہ کہ درس و تدریس کے ذریعہ اس

طریقہ کو عام کیا، بلکہ شاہ صاحب کے علوم کو کامیاب بنانے کے لیے ایک جماعت بھی تیار کی۔

شاہ عبدالعزیز کے زمانے میں دہلی کی اسلامی حکومت سیاسی تنزل کی انتہا کو پہنچ چکی تھی۔ اور انگریز آہستہ آہستہ سارے ہندوستان پر قابض ہوتے جا رہے تھے۔ ان کی کڑی نگاہوں کے سامنے شاہ عبدالعزیز صاحب کو اپنا کام کرنا پڑا، اس لیے ان کی مرکزی حیثیت زیادہ نمایاں نہ ہو سکی۔ اور ان کو ٹھوڑا سا کام کرنے کے لیے ایک لمبی مدت صرف کرنی پڑی۔ لیکن اس کے باوجود ہر شخص کو یہ ماننا پڑے گا کہ شاہ عبدالعزیز اول دسبے کے کامیاب عمائد میں سے تھے۔ اور ان کی ہمت اور جدوجہد ہی کا نتیجہ تھا کہ شاہ ولی اللہ صاحب کے نظریۂ انقلاب کو عملی شکل دینے والی ایک مرکزی جماعت پیدا ہو گئی۔ اس مرکزی جماعت کے یہ چار بڑے بڑے ارکان تھے۔ امیر شہید سید احمد بریلوی۔ صدر سعید مولانا عبدالحی دہلوی، صدر شہید مولانا محمد اسماعیل دہلوی اور صدر حمید مولانا محمد اسماعیل دہلوی۔

مشائخ دیوبند

ہمارے دیوبند کے اساتذہ شائع عبدالعزیز کے شاگردوں کے شاگرد ہیں۔ ہم نے فقہ حنفی کا طریقہ دلی الہی بڑی تحقیق سے ان سے حاصل کیا تھا۔ سندوستان چھوڑنے کے بعد ہمیں پہلے افغانستان میں اور پھر تہ کی میں رہنے کا اتفاق ہوا۔ ان ملکوں میں حنفی فقہ کا رواج تھا۔ ہمیں فقہ حنفی میں اپنے مشائخ سے بہتر جہاں کوئی عالم نظر نہیں آیا۔ اس کے بعد ہم حجاز میں رہے جہاں حنفی، شافعی، مالکی اور حنبلی سب مذاہب کے لوگ تھے، اور حنبلیوں کی تو حجاز

میں حکومت تھی۔ سجاد کی حنبلی حکومت میں عام طور پر حنفی مذہب والوں کو اچھی نظر سے نہیں دیکھا جاتا۔ ہم بھی حنفی تھے لیکن جب ہم نے اپنی حنفیت کا تعارف شاہ ولی اللہ صاحب کے خاص طریقے پر کر دیا تو حجاز کے حنبلی علماء کے لیے ہماری حنفیت کا معاملہ دُجر پر خاشن نہ رہا۔ اتفاق سے دورانِ قیام مکہ میں ہمارے حالات ایسے نہ تھے کہ ہم اپنے مسلک کی عمومی تعلیم کا انتظام کر سکتے۔ لیکن وہاں کے خواص علماء نے شاہ ولی اللہ صاحب کا فقہ اور حدیث میں تحقیق کا جو طریقہ ہے وہ ہم سے سیکھا۔ عاصی نے نزدیک شاہ صاحب کے طریقے کی یہ بہت بڑی کامیابی تھی۔ ہمیں معلوم ہے کہ ہندوستان کے لوگ عام طور پر شاہ صاحب کے طریقے کو اچھی نگاہ سے نہیں دیکھتے۔ لیکن اس کی یہ وجہ نہیں کہ انہیں اس طریقے کی علمی حیثیت سے انکار ہے۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ اس کا سبب محض سیاسی مقابلہ ہے، جس پر ہم پہلے اس وقت بحث نہیں کرنا چاہتے۔
 وبالله التوفیق۔

تصوف و فلسفہ

شریعت طریقت میں وحدت

صوفیہ عام طور پر مسئلہ اخلاق سے تصوف کی بحث شروع کرتے ہیں۔ انسانی بدن میں دماغ، قلب اور ہجرتیں اعضا ہیں، جنہیں علمائے طب اعضا ترکیبہ کہتے ہیں۔ اور باب تصوف ان اعضا کی ظاہری قوتوں کے علاوہ ان کی باطنی قوتیں بھی مانتے ہیں۔ ان باطنی قوتوں کا نام ان کے ہاں لطیفہ عقل، لطیفہ قلب اور لطیفہ نفس ہے۔ اور ان کے نزدیک ان قوتوں کی ترتیب و تخیل سے انسان کے اندر مختلف حالات اور مقامات پیدا ہوتے ہیں۔ چنانچہ صوفی اہل قلم اپنی کتابوں میں بیشتر ان مسائل پر بڑی بسط سے بحث کرتے ہیں۔

شاہ ولی اللہ صاحب لطیفہ عقل، لطیفہ قلب اور لطیفہ نفس سے پہلے انسانی بدن میں ایک اور لطیفہ بھی تجویز کرتے ہیں۔ ان کے ہاں اس کا نام لطیفہ جوارح ہے۔ چنانچہ "الطاف القدس" میں اس ضمن میں ارشاد فرماتے ہیں۔

”اسلام جن احکام کے کرنے کا حکم دیتا ہے اور عزت عام میں ہم اسے شریعت کہتے ہیں، لطیف جوارح کا تعلق اسلام کے اس حصے سے ہے۔ لطیف جوارح کو یوں سمجھئے کہ جب قلب، عقل اور نفس کی تمام قوتوں جوارح کی حرکت و عمل کا مدار بن جاتی ہیں۔ اور جوارح کے اعمال ان کی وجہ سے تکمیل پاتے ہیں۔ یعنی دوسرے فغظوں میں قلب، عقل اور نفس کے تمام کے تمام محرکات اور مؤثرات جوارح کے عمل میں متناہج جاتے ہیں تو اس ملکہ فعلیت کا نام لطیف جوارح ہے۔

اس لطیف کی وضاحت کے لیے مجھے ایک اونٹ کی مثال دکھانی گئی۔ یہ اونٹ موت کے قریب پہنچ چکا ہے۔ اس میں زندگی کی تھوڑی سی رمق باقی رہ گئی ہے۔ اور اس کے تینوں کے تینوں ظاہری لطافت کمزور ہو چکے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود وہ اونٹوں کی قطار میں چلا جا رہا ہے۔ اس اونٹ میں چلنے کے سوا اور کوئی قوت نہیں رہی۔ چنانچہ وہ قطار میں برابر قدم بڑھانا چلا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ اس کی روح نکل جاتی ہے اور وہ مر جاتا ہے۔ اور اسی دم وہ چلتے چلتے گر پڑتا ہے۔ یہ اونٹ جس وقت مرنے لگا ہے عین اسی وقت وہ چلنے سے رک جاتا ہے۔ اُس کی موت اور اس چلنے سے مرگنا دونوں فعل ایک وقت میں ہوتے ہیں۔ اس مثال سے مجھ پر واضح کیا گیا کہ اس اونٹ کا یہ لطیف جوارح فنا پذیر ہے! اور شریعت کے اعمال کا اسی لطیف سے مطالبہ کیا جاتا ہے۔“

عام صوفیہ نے بدن انسانی میں ظاہری اور باطنی قوتوں کو الگ الگ مانا تو انہیں اسلام کی تعلیم کے بھی وہ حصے کہنے پڑے۔ ان کے نزدیک شریعت کا ایک

خاص نصاب عمل ہے اور تصوف و طریقت اس کے علاوہ اور دوسری چیز ہے۔
پھر اس کے ساتھ انہیں اس سلسلے میں یہ بھی تسلیم کرنا پڑا کہ تصوف اور طریقت کا مسلک
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں رائج نہ تھا۔ اور اس کا سبب وہ یہ
بتاتے ہیں کہ رسول مقبول علیہ الصلوٰۃ والسلام کی صحبت میں اتنا نور اور برکت تھی
کہ اس زمانے میں باطنی تزکیہ کے لیے تصوف کی ضرورت ہی نہیں پڑتی تھی۔

ہمیں عام صوفیہ کے اس فکر میں ایک بہت بڑا نقص نظر آتا ہے۔ اگر ہم
اُن کے اس بیان کو صحیح مان لیں تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اسلام کی شریعت اور
اس کی فقہ علیہ چیز ہے۔ اور تصوف اس سے الگ وہ جُلب ہے۔ شریعت پر عمل
کر لیا تو اسلام مکمل ہو گیا۔ اب جس کا جی چاہے تصوف حاصل کرے اور جس
کی مرضی نہ ہو، وہ اس سے کوئی سروکار نہ رکھے۔ دوسرے لفظوں میں اس کا
مطلب یہ ہوا کہ اسلام کے لیے صرف شریعت کافی ہے۔ جہاں تک تصوف
کا تعلق ہے، وہ ایک غیر ضروری چیز ہے۔ اب ایک طرف تو یہ کہا جاتا ہے
لیکن دوسری طرف ہم دیکھتے ہیں اور یہ ہمارا اپنا مشاہدہ اور تجربہ ہے کہ
موت کے بعد دوسری زندگی کا یقین صوفیہ کرام کی صحبت ہی میں مکمل ہوتا ہے۔
نیز اس ضمن میں یہ بات بھی واضح ہے کہ دین اسلام کی سب سے اہم اساس
اللہ پر ایمان لانا ہے۔ اور پھر اس حقیقت سے بھی کسی کو انکار نہیں ہو سکتا
کہ مسرورِ عظیم کے نزدیک اگر اللہ کے ایمان کے ساتھ ساتھ موت کے بعد
کی زندگی پر ایمان نہ ہو تو یہ ایمان باللہ قابلِ اعتماد نہیں ہے۔ یہ جاننے کے
بعد ہماری طبیعت میں بڑی تشویش پیدا ہوئی اور ہم اس ضغطے میں پڑ گئے
کہ تصوف اور صوفیہ کے ذریعہ تو ایمان بالیوم الآخر پر یقین پیدا ہوتا ہے۔
لیکن عجیب بات ہے کہ اُسے تعلیم اسلام میں غیر ضروری چیز سمجھا جاتا ہے۔ چنانچہ

ہم نے جب شاہ صاحب کی حکمت کا مطالعہ کیا تو چھپس کر کہیں جا کر اطمینان ہوا۔ ہم انسان کی زندگی کو ایک مسلسل وحدت مانتے گئے اور ہمارے لیے اس دنیا کی زندگی اور موت کے بعد کی زندگی دو جتنا جدا چیزیں نہ رہیں۔ بلکہ ہم نے یہ جانا کہ یہ ایک ہی راہ کی مختلف منزلیں ہیں۔

عام ارباب تصوف بالعموم اعضائے رئیسہ کی صرف ظاہری اور باطنی قوتوں کو مانتے ہیں۔ شاہ صاحب ان کے علاوہ لطیفہ جوارح کے بھی قائل ہیں۔ لطیفہ جوارح کا مطلب یہ ہے کہ انسان میں دماغ، قلب اور جسگر جو تین اعضاء ہیں، ان کے دو رخ ہیں۔ ان کا ایک رخ تو لطیفہ جوارح کی طرف ہوتا ہے۔ لطیفہ جوارح کی اصلاح اور تکمیل شریعت کا مقصود ہے اور اعضائے رئیسہ کی ان قوتوں کا دوسرا رخ اپنے باطن کی طرف ہوتا ہے، جو ان کا اصلی منبع ہے۔ انسان کے ان لطائف کی تکمیل تقویٰ طریقت اور فلسفہ کرتا ہے۔ اب بات یہ ہے کہ عام انسان ایک سے تو ہوتے نہیں۔ اور سب ایک ہی جبلت لے کر تو نہیں آتے۔ ایک شخص ہوتا ہے کہ وہ شروع ہی میں چیزوں کو سمجھ جاتا ہے لیکن دوسرے کو کافی زمانہ گزرنے کے بعد ان چیزوں کا علم حاصل ہوتا ہے۔ چنانچہ ہو سکتا ہے کہ ایک انسان بدن ہی کو اپنی انانیت کا مصداق سمجھے۔ اور اس کا ذہن اعضائے رئیسہ کی ظاہری قوتوں کے بعد صرف لطیفہ جوارح کو آخری چیز تسلیم کر دے۔ عامۃ الناس کی یہی حالت ہوتی ہے، لیکن دوسرا انسان جو ذکی ہے، وہ لا محالہ جوارح کے افعال کو عقل، اخلاق اور طبیعت کا تعاضل جان لے گا۔ اور وہ انسانیت کا مرکز اور منبع بدن نہیں بلکہ بدن سے ماوراء عقل، قلب اور نفس کے لطائف کو سمجھے گا۔ انسان کے مختلف قویٰ کو اگر اس طرح ایک ہی سلسلے کی کڑیاں سمجھ

لی جائیں۔ اور دماغ، دل اور جگر کے ظاہری اعمال سے شروع کر کے ہم لطیفہ جوارح پر پہنچیں۔ پھر اس سے عقل، قلب اور نفس کی باطنی قوتوں پر آئیں۔ اور یہ سب کے سب انسانی قوتوں کے مختلف درجے مان لیے جائیں تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ جس طرح یہ قوت آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ متصل اور وابستہ ہیں، اسی طرح شریعت جو جوارح کی اصلاح اور تکمیل کرتی ہے، اور طریقت جس کا کام اعلیٰ لطافت کا تزکیہ اور ترقی ہے، دونوں کی دونوں الگ الگ چیزیں نہیں رہ جائیں گی۔ بلکہ یہ ایک چیز کے دو رنگ یا ایک درخت کے دو ٹکڑے ہوں گے۔ ایک پہلے درجے پر اور دوسرا دوسرے درجے پر۔ چنانچہ جب انسانی قوتوں میں وحدت ہے اور شریعت و طریقت میں اتحاد ہے تو کلہاڑی کی طرح تمام زندگی میں بھی ایک وحدت قائم ہو جائے گی۔

بے شک زندگی کی اس وحدت میں مختلف مدارج ہوں گے۔ جس طرح کہ ایک انسان کے قوتوں کے مختلف مدارج ہوتے ہیں۔ لیکن مدارج میں یہ اختلاف اس بنا پر نہیں ہوگا کہ یہ چیزیں الگ الگ اور ایک دوسرے سے بے تعلق ہیں۔ بلکہ یہ اختلاف نتیجہ ہوگا ارتقاء کی مختلف منزلوں کا۔ الغرض شاہ صاحب کے اس نکتہ سے ایک طرف تو عام زندگی میں وحدت پھر تمام انسانیت میں وحدت اور اس کے بعد ایک انسان کی قوتوں میں وحدت اور اسی سے شریعت اور طریقت کی وحدت واضح ہو جاتی ہے۔ اور دوسری طرف ان سب چیزوں میں بنیاد پر جو اختلاف نظر آتا ہے وہ بھی کچھ میں آ جاتا ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب نے اپنی کتاب "الطائف القدسیہ" میں ان مسائل پر تفصیل سے بحث کی ہے۔ چنانچہ اس کے پہلے باب میں لطیفہ جوارح کا ذکر ہے۔ دوسرے باب میں جوارح سے آدم پر جو تین لطافت ہیں ان پر بحث کی گئی ہے۔ تیسرے باب میں عقل اور قلب کے پہلے "بطن" پر بحث ہے۔

جمہوریت میں مسئلہ اور قلب کے "بطلان البطلان" سے بحث ہے۔ اس طرح یہ قوی جب آخری وجہ پر پہنچتے ہیں تو انسان کا اس تجلی سے ربط پیدا ہو جاتا ہے، جو کائنات کی مرکزی قوت کے آئینہ میں ظاہر ہوئی۔ یہ مباحث اس قابل ہیں کہ انہیں بڑے غور سے پڑھا جائے۔ اس وقت ہمیں یہاں اس پر تفصیل سے بحث کرنا مقصود نہیں۔

شاہ صاحب نے لطائف القدس میں لطائف پر بحث کی ہے اور اس ضمن میں اداک انسانی اور اس کے مدارج کی حقیقت پر روشنی ڈالی ہے۔ "السطعوت" میں آپ نے تجلی الہی کے مسئلے کی تشریح کی ہے۔ اگر تصوف اسلام کی تاریخ اور اس تاریخ کا فلسفہ پڑھنا ہو تو شاہ صاحب کی کتاب "ہماعت" کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ "اتباء فی سلاسل اولیاء اللہ" میں آپ نے موفیہ کے مختلف طریقوں کی تفصیل لکھی ہے۔ شاہ صاحب نے اپنے والد ماجد سے طریقت کی جس طرح تحصیل کی، اس کا بیان آپ کی کتاب "قول جمیل" میں ہے۔ "انفاس العارفين" میں آپ نے اپنے والد ماجد کے سوانح حیات جن کو شاہ صاحب کے فلسفہ اور تصوف کی روح کہا جاسکے، لکھے، میں "انفاس العارفين" کے ساتھ ساتھ اگر شیخ عبدالحق دہلوی کی "انبار الاخبار" اور مولانا جامی کی "نفحات الانس" کا مطالعہ کر لیا جائے تو تصوف اسلام کی پوری تاریخ سامنے آجائے گی۔

○ کتاب الاتباء کے دو حصے ہیں۔ یہاں مراد عہدہ اول سے ہے۔ اور دوسرے حصہ حدیث اور فقہ سے متعلق ہے، جو ابھی تک شائع نہیں ہوا۔ حضرت مولانا فرماتے ہیں کہ کو منظر میں آئے اس کا ایک صحیح نسخہ دیکھا ہے، جو بے شمار لطائف پر مشتمل ہے۔ بابت حقیر کو تو توقع ہے کہ اس کی نقل اُسے مل سکے گی۔ وَمَا وَدَّ عَلٰی اللّٰہِ بِعَزِيزٍ۔ محمد نور الحق علوی

ایرانیّت اور تصوف اسلام

ہم بڑی تفصیل سے اوپر لکھ آئے ہیں کہ ایرانی جب مسلمان ہوئے پھر عباسی خلافت کے زمانے میں انہوں نے اسلامی اجتماع میں برابر کے شریک کی حیثیت سے شرکت کی تو اس مسلمان ایرانی تہذیب کے زیر اثر فقہ حنفی کا تدوین ہوئی تھی۔ اسی طرح ایرانی مسلمانوں کے پڑانے فلسفہ نے عباسیوں کے دور میں اسلامی رنگ میں رنگے جانے کے بعد دوبارہ جنم لیا تو اس کا نام تصوف ہوا۔ ہمارے نزدیک جس طرح فقہ حنفی اسلام کا ایک ضروری جزو ہے، اسی طرح ہم تصوف کو بھی اسلام کا ایک حصہ مانتے ہیں۔

آریائی قوموں میں تہذیب کے دو عنصر مانے جاتے ہیں۔ ایک عنصر تو قانون یا فقہ ہوتا ہے، جسے ان کا کوئی مقنن یا مجتہد ترتیب دیتا ہے۔ مثلاً ہندوؤں میں اس طرح منوجی کا دھرم شاستر ہے۔ تہذیب کا دوسرا عنصر ان کے ماں فلسفہ مانا جاتا ہے۔ اس فلسفہ کے بھی ان کے نزدیک دو منہج ہیں۔ ایک کی بنیاد بحث و استدلال پر سمجھی جاتی ہے اور دوسرے رُخ میں دُجران اور اشراف کو اصل مانا گیا ہے۔ اول الذکر کو "مشائی" کہا جاتا ہے، اور دوسرے کا نام "اخرائیت" ہے۔ یہ فلسفہ جس طرح ہندوستان میں تھا، اسی طرح ایران اور یونان میں بھی موجود تھا۔ ہمارے نزدیک آریائی تہذیب کے یہ تینوں مرکز ایک ہی طرح کا فکرم رکھتے ہیں۔ بہر حال ایرانی جب مسلمان ہوئے تو ان کے جو مشائی فلسفی تھے، انہوں نے تو علم کلام پیدا کیا۔ اور جو اشرافی حکماء تھے، انہوں نے تصوف کی تدوین کی۔ مشائیت اور اشرافیت آریائی قوموں کی ذہنیت کے لازم میں سے ہے۔ اور ظاہر ہے اسلام لانے کے بعد یہ قومیں اپنی اصلیت

ترہنہ کھوسکتی تھیں۔

الغرض آریائی نسک نے اسلام کی تربیت حاصل کرنے کے بعد تصوف پیدا کیا۔ نیز ان قوموں میں یہ ہوتا چلا آتا ہے کہ جب ان کے ہاں حکومت اور شہنشاہی پیدا ہوئی اور ان کو قانون اور ضابطے کی ضرورت کا احساس ہوا تو انہوں نے قانون اور فقہ کی بنیاد ڈالی۔ ہندوستان، ایران اور یونان، ان سب ملکوں میں اس طرح کا قانون مکتوب اور غیر مکتوب شکل میں موجود تھا۔ یہ قومیں جب مسلمان ہوئیں تو انہوں نے اسلام کی تعلیم کے اس جتنے کو جو ظاہری اعمال سے متعلق تھا، اور اس کے پیش نظر انسانی جوارح کی تہذیب تھی، قانونی شکل میں مرتب کر لیا۔ اسی کا نام امام الائمہ ابو حنیفہ کی فقہ ہے۔ جوارح کے بعد لطیفہ عقل آتا ہے، اس کی تہذیب اور اصلاح کے لیے ان لوگوں نے فلسفہ مشائیت یعنی علم کلام کی طرح ڈالی۔ اور آخر میں اس عقل کا بھی ایک اور ترقی یافتہ درجہ ہے، جسے عقل کا بطن کہا جاتا ہے۔ اس کی تہذیب کے لیے جو علم بنا، اس کا نام حکمت تصوف یا فلسفہ اشراقیت ہے۔

اسلام خلافت راشدہ کے زمانے میں پہلے پہل سرزمین ایران میں داخل ہوا۔ اس کے بعد تقریباً ایک سو سال ایرانیوں کو اسلام کے اپنانے میں لگے۔ عباسی آئے تو ایرانی مسلمان ان کے دست و بازو بن کر اسلامی سیاست کی باگ سنبھالنے کے قابل ہو گئے تھے۔ اسلامی اجتماع کا مرکز حین بغداد بنا ہے تو ایرانی اسلام کو بالکل بنا چکے تھے۔ یا دوسرے لفظوں میں اسلام نے ایران دل و دماغ پر پورا قبضہ کر لیا تھا۔ اب اسلام ایرانی قوم کو نیا برگ و بار دیتا ہے۔ وہ ان کی خفہ صلاحیتوں کو اُبھارتا ہے اور انہیں اسلام کی خدمت کے راستوں پر ڈال دیتا ہے۔ چنانچہ اسی بغداد کے مرکز سے ایک طرف

تو تصوف پیدا ہوتا ہے، دوسری طرف فقہ حنفی معرعن وجود میں آتی ہے۔ اور آگے چل کر اس تصوف اور فقہ دونوں کو بڑا عروج حاصل ہوتا ہے۔

ہندوستان میں اسلام اپرلیں کے راستے پہنچا ہے۔ اس لیے قد زمانہ پہانی حنفی فقہ بھی آئی اور تصوف بھی۔ اسی بنا پر ہم بڑے دلتوں سے اس امر کے مٹی ہیں کہ ہندوستان میں اسلام کی عظمت قائم کرنے والا کوئی محقق نہ توفیقہ حنفی سے قطع نظر کر سکتا ہے اور نہ تصوف سے بے نیاز ہو سکتا ہے۔

ایرانیوں اور ترکوں کے معاملے میں ہم اس کتاب میں ایک بار پہلے بھی اشارہ کر چکے ہیں کہ حملہ سے نزدیک یہ دونوں گروہ ایک ہی اصل سے متعلق ہیں اور ہم ”تمہ کیت“ کو ”ایرانیت“ سے علیحدہ نہیں مانتے۔ تمک ہمیشہ ایرانی تہذیب کے حامل ہو کر ہی اپنی حکومتیں بناتے رہے، میں چنانچہ دہلی اور استنبول میں وہی تصوف رائج ہوا، جو پہلے بغداد میں نشوونما پا چکا تھا۔ بے شک دہلی کے مرکز میں جو لوگ تھے وہ اوتھے۔ اور استنبول کے مرکز کے لوگ اوتھے۔ ظاہر ہے ان دونوں کی استعدادوں میں بھی فرق ہو گا۔ اس کا اثر لازمی طور پر دہلی اور استنبول کے تصوف کی ظاہری شکلوں پر بھی پڑا۔ مگر یہ اختلاف صرف ظاہری تھا۔ جہاں تک اصل کا تعلق ہے، دونوں کی معنویت میں کوئی فرق نہیں آتا۔

نبوت اور حکمت

آریائی قوموں میں حکمت اور فلسفہ کو جو حیثیت حاصل ہے، اس کے پیش نظر ان کو حنفی طریقے پر نبوت کا قائل کرنے کے لیے اس امر کی ضرورت تھی کہ آریائی حکمت کی اس طرح اصلاح ہو جائے کہ اس میں اور نبوت میں نہ صرف یہ کہ کوئی تضاد نہ رہے، بلکہ یہ حکمت نبوت کو سمجھنے کا آلہ بن جائے۔ آریائی حکمت کو حنفی

نبوت کے ساتھ تطبیق دینے اور اُسے نبوت کے رنگ میں رنگنے کا کام ہماری تاریخ میں اسلامی تصوف نے سرانجام دیا ہے۔

اہل حکمت اور فلسفی الہیات میں کسی نہ کسی شکل میں "واجب الوجود کو بلا تعلق مانتے ہیں۔ لیکن یہ واجب الوجود ان کے نزدیک جمائیت سے اتنا مجرد ہے کہ انسانی خواص اس کا کسی طرح ادراک نہیں کر سکتے۔ اس لیے اہل حکمت انسانی خواص کا واجب الوجود ہے تعلق پیدا ہونا ناممکن سمجھتے ہیں۔ دوسری طرف انبیاء علیہم السلام کی تعلیمات کو لیجئے۔ وہ واجب الوجود کو جو بھی نام دیں، اسے "اللہ کہیں" لاہوت، پکار دیں یا اس کے لیے "لاہ" یا اس کے ہم معنی کوئی اور لفظ استعمال کریں۔ ہر حال ان کے نزدیک انسان کا اس ذات واجب الوجود کو دیکھنے اور اس کی بات سُننے کا تعلق ضرور پیدا ہوتا ہے۔ اور دراصل نبوت کا مطلب بھی یہی ہے کہ نبی نے خدا کی کوئی بات سنی۔ پھر انبیاء اپنے پیروں کو اس بات کا بھی یقین دلاتے ہیں کہ اگر کوئی شخص حق کے بتائے ہوئے راستے پر چلے اور ان کے طریقے پر اپنی فطرت تکمیل کرے تو وہ اللہ تعالیٰ کو دیکھ بھی سکتا ہے۔

الغرض ایک طرف تو ادبیاتی اقسام کی حکمت کا یہ تصور ہے کہ واجب الوجود جسم سے اتنا مجرد اور منترہ ہے کہ انسانی خواص اس سے کوئی تعلق نہیں رکھ سکتے۔ دوسری طرف انبیاء علیہم السلام کا یہ کہنا ہے کہ واجب الوجود کی بات

۵۔ میری تحقیق یہ ہے کہ بہت کام کوئی شہر لاہور دراصل "لاہ" یعنی بیت اللہ ہے یہ شہر آریہ اقوام کی تہذیب کا پرانا مرکز ہے۔ میں نے مولانا حیدر الدین مرحوم سے اس کا ذکر کیا تو فرمائیے کہ خدا تعالیٰ کے نام کا یہ مادہ "لاہ" مذہبی دنیا کا قدیم ترین لفظ معلوم ہوتا ہے جو تمام مذاہب میں معمول اختلاف سے استعمال ہوتا رہا ہے۔

سُنی جاسکتی اور اس ذاتِ اقدس کو دیکھا بھی جاسکتا ہے۔ ظاہر ہے آریائی فکر اور حنیفی طریقہ میں یہ اختلاف موجود ہے۔ اب اگر آریائی ذہن کو نبوت کی بات سمجھانی مقصود ہے، اور اُسے اگر واقعی حنیفی طریقے کا اس طرح قائل کرنا ہے کہ اس کی طبیعت از خود نبوت کو ماننے کے لیے آمادہ ہو جائے تو اس امر کی ضرورت ہوگی کہ آریائی فکر اور حنیفی طریقہ میں جو اختلاف بتایا جاتا ہے، اُسے رفع کیا جائے اور دونوں میں مطابقت پیدا کی جائے۔

شاہِ دلی اللہ صاحب کے تصوف کا کمال یہ ہے کہ وہ مسئلہ تحقیقی کے ذریعہ سمجھاتے ہیں کہ انسان کس طرح واجب الوجود کی جو جسم سے منزہ اور مجرد ہے، بالمشاہدہ دیکھ سکتا ہے۔ واجب الوجود کی تجسّی جس منظر پر عکس ریزہ ہوتی ہے، وہ منظر اس تجسّی کے رنگ میں اس طرح رنگا جاتا ہے کہ یہ تجسّی من وجہ واجب الوجود ہی کا عین ہو جاتی ہے۔ چنانچہ اس منظر کے واسطے سے جب ہم تجسّی سے تعلق پیدا کرتے ہیں تو ہمارا یہ کہنا صحیح ہوتا ہے کہ ہم اللہ تک پہنچ گئے۔ نیز واجب الوجود کی اس تجسّی کو ہماری عقل اور ہمارے حواسِ باطن کا لہجہ ادا کر سکتا ہے۔ اس حالت میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہم نے خدا تعالیٰ کو دیکھا یا اس کی بات سُنی۔ شاہِ دلی اللہ صاحب کی اس تطبیق سے آریائی فلاسفی (حکمت) اور سانی نبوت میں جس اختلاف کا ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں، اس طرح رفع ہو جاتا ہے۔

آریائی حکمت اور سانی نبوت میں اس اختلاف کو رفع کرنے کی خود ہمیں اس لیے ضرورت پڑی کہ جیسے ہم نے انجیل و تہذیب کا مقصد عالمِ عقلمندوں کو خواہ وہ مسلم ہوں یا غیر مسلم اسلام کی تبلیغ کرنا بتایا ہے، اس وقت سے ہمیں محسوس ہوا ہے کہ دنیا کے ان دو اعلیٰ مسکروں میں جو بالعموم تضاد پایا جاتا

ہے، جب تک اس کو دور نہ کیا جائے، عقل مندوں کو اسلام کی حقیقت سمجھانا مشکل ہے۔ چنانچہ ہم نے تعلیم یافتہ نوجوانوں کو پہلے تو شاہ صاحب کی حکمت کا یہ اساسی اصول سمجھایا۔ اور پھر انہیں شاہ ولی اللہ صاحب کی لکھی ہوئی تصوف کی چند کتابیں پڑھائیں۔ اس کے بعد ہم نے دیکھا کہ وہ شاہ صاحب کے ان علوم کی ویسی ہی ضرورت محسوس کرتے ہیں، جیسے کہ ایک عامی مسلمان کہ جب وہ نماز پڑھنے کا ارادہ کرتا ہے تو اس کے لیے فقہ کا سیکھنا ضروری ہوتا ہے۔

تصوف کی اہمیت

یہ ہے اسلامی تصوف۔ عام عقل مندوں کو، خواہ وہ مسلم ہوں یا غیر مسلم، اسلام کا نقطہ نظر سمجھانا اس تصوف کی مدد سے کس قدر آسان ہو جاتا ہے، وہ آپ نے دیکھ لیا۔ اب خود شاہ ولی اللہ صاحب کے نزدیک اس تصوف کی کتنی اہمیت ہے، اس کا اندازہ آپ شاہ صاحب کی اس عبادت سے کر لیجئے۔

”وہ ہمارے گروہ میں سے نہیں جس نے کتاب اللہ پر غور نہ کیا ہو، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث میں فہم و بصیرت حاصل نہ کی ہو۔ وہ ہم میں سے نہیں جس نے ایسے علماء کی صحبت ترک کر دی ہو جو ہونہیہ میں اور انہیں کتاب و سنت میں درک ہے۔ وہ ہم میں سے نہیں جو ایسے اصحاب علم سے کنارہ کش ہو گیا ہو، جو تصوف میں بہرہ دیکھتے ہوں اور ایسے محدثین کی صحبت میں نہ بیٹھے، جو محدثین کے ساتھ ساتھ فقہاء بھی ہوں۔ وہ ہم میں سے نہیں جس نے ایسے فقہاء کی صحبت ترک کر دی

ہر جو مسلم حدیث بھی جانتے ہیں۔ باقی رہے جاہل فقہاء اور جاہل علماء جو تصوف کا انکار کرتے ہیں، تو یہ دونوں کے دونوں چہرہ اور رہزن ہیں۔ اور ان سے بچنا چاہیے۔ خدا تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ ہمیں ان لوگوں کے زمرہ میں شامل کرے جو اس کی اطاعت کرتے ہیں اور اس کی رضا مندی چاہتے ہیں۔ اور اس کے ساتھ کسی اور کو شریک نہیں بناتے۔ بے شک ہم اس کے لیے ہیں۔ اور اس کی خوشنودی چاہتے ہیں۔ والسلام۔“

ہندوستان کے باہر دوسرے اسلامی ملکوں میں اپنی اپنی قوموں میں تجدید اصلاح کرنے کا فکر رکھنے والے کچھ صدی میں جو علماء ہوئے ہیں ان میں سے جن تک شاہ ولی اللہ صاحب کی علومِ تشریف و حدیث و فقہ کی تحقیقات پہنچیں، وہ سب ان کی قدر کرتے رہے۔ لیکن ان لوگوں کے لیے شاہ صاحب کے تصوف کو ماننا گراں گزرتا تھا۔ ان کا خیال تھا کہ اس تصوف کو ملنے سے ہم ایرانیہ اور ہندویت کی طرف جا رہے ہیں۔ بات یہ ہے کہ بیرون ہند کے ان مسلمانوں کے نزدیک سماعی اور آریائی قوموں میں اس طرح کا تضاد ماننا۔ اور اس تضاد پر زور دینا ایک غرضی امر تھا۔ اس تضاد سے دراصل ان کی قومی برتری ظاہر ہوتی تھی۔ اور آریائی فکر فروز تر ثابت ہوتا تھا ان حالات میں بھلا کیسے ممکن تھا کہ وہ شاہ صاحب کے تصوف کو قبول کرنے کے لیے تیار ہوتے۔ کیونکہ اس تصوف کا تو سماعی فکر یہ تھا کہ سماعی اور آریائی ذہن کے اس تضاد کو رفع کر کے دونوں کو ایک سطح پر چنے لگے۔ اور یہ اس کے نزدیک اسلام کی بہت بڑی خدمت تھی۔

دورانِ قیامِ حجاز میں ہمیں اس خیال کے لوگوں سے کافی واسطہ پڑا شروع

شروع میں بے شک یہ لوگ شاہ صاحب کے تصوف کو اچھی نظروں سے دیکھتے تھے۔ لیکن جب ہم نے انہیں بتایا کہ آریائی ذہنیت رکھنے والی قوموں کو سامی نبوت کی حقیقت سمجھانے سے کتنے جند اور اعلیٰ مقام حاصل ہو سکتے ہیں اور اس طرح انسانیت بحیثیت مجموعی کس قدر ترقی کر سکتی ہے۔ نیز ہم نے انہیں بتایا کہ آریائی ذہن کو سامی نبوت سے ہم آہنگ کرنے کا صرف یہی ایک طریقہ ہے، جو شاہ صاحب نے اپنے تصوف کے ذریعہ پیش کیا ہے، تو ہماری ان باتوں سے وہ متاثر ہوئے۔ اور شاہ صاحب کے دوسرے علوم کی طرح مسلم تصوف کی بھی تدریس کرنے لگے لیکن یہ کہ شاہ صاحب کے اس تصوف کو پڑھنے اور اس کا احاطہ کرنے کے لیے وہ اپنا وقت صرف کریں، ہم نے اتنی وسعت قلبِ افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے، ان میں نہیں دیکھی۔

بد قسمتی سے ہماری کان دیرین ہندو کے ان علماء کی کتابوں اور ان کے افکار کا گزشتہ سالوں میں بڑا پروپیگنڈا کیا گیا ہے۔ یہ علماء جیسا کہ ہم ابھی ابھی لکھ آئے ہیں، سامی قوموں کی برتری اور آریائی اقوام کی فردوسی کو اصل اساس مانتے تھے۔ اسی بنا پر ان کو ہمارے تصوف سے اتفاق نہ تھا۔ اور انہیں شاہ ولی اللہ صاحب کے تصوف سے بھی ایڑنیت اور ہندویت کی بُرائی تھی۔ ظاہر ہے کہ ان کے نزدیک ایڑنیت اور ہندویت ایسی چیزیں نہ تھیں، جن کا اسلام سے کوئی تعلق ثابت ہو سکے۔ چنانچہ جب ان علماء کی کتابوں اور ان کے افکار کا ہندوستان کے مسلمانوں میں پروپیگنڈا ہوا تو فطری بات تھی کہ اس میں تصوف کو قطعی طور پر نظر انداز کیا جاتا۔ اور نہ صرف نظر انداز کیا جاتا بلکہ اس کو خلاف اسلام ثابت کرنے کی کوششیں ہوتیں۔ غرضیکہ یہ سب کچھ ہوا۔ اور اسی کا نتیجہ ہے کہ ہمارے وہ ہندوستانی اہل علم جو اس پروپیگنڈا کا شکار ہوئے،

وہ تصوف کو مشتبہ نظروں سے دیکھنے لگے۔ حالت یہ ہوئی کہ ہم خود اپنے ائمہ کی تعلیمات سے بے تعلق ہو گئے اور ان سے کما حقہ استفادہ نہ کر سکے۔

اسلام اور ہندوستانیت

ہم نے ہندوستان سے باہر دوسرے اسلامی ملکوں میں اپنی سیاحت اور قیام کے دوران میں دیکھا ہے کہ ایک عرب اگر اپنے مسلمان ہونے پر فخر کرتا ہے تو اُسے اتنا ہی اپنے عرب ہونے کا بھی فخر ہوتا ہے۔ اور یہی حال ایرانی اور ترک کا بھی ہے۔ مگر ایک ہندوستانی مسلمان کو جب دوسرے اسلامی ممالک میں جانے کا اتفاق ہوتا ہے تو اُسے اپنی ہندوستانیت سے نفرت سی محسوس ہونے لگتی ہے۔ اس کی وجہ ہمارے نزدیک یہ ہے کہ اس کے ذہن میں ہندوستانیت اور اسلام وہ الگ الگ چیزیں ہیں۔ چنانچہ جب اُسے اپنے مسلمان ہونے پر بزم خود یقین ہوتا ہے۔ تو وہ اپنے ذہن کی ہندوستانیت کو خارج کرنا ضروری سمجھتا ہے۔ اس کا سبب معلوم کرنا زیادہ دشوار نہیں۔ بات یہ ہے کہ عام طور پر ہمارے ہاں کے مسلمان بیرون ہند کے علماء اور ائمہ کی کتابوں اور ان کی تعلیمات سے اسلام سمجھتے ہیں۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ ان کے ذہن میں شعوی اور غیر شعوی فرق واضح ہو جاتا ہے کہ اسلام اور اس کی تعلیمات کے مرکز سارے کے سارے ہندوستان سے باہر ہی ہیں۔

ہمارے خیال میں ہندوستانی مسلمانوں کے لیے اس طرح کا شکر رکھنا نہایت مضرب ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ہندوستان میں مسلمانوں کی جتنی آبادی ہے اتنی مسلمان آبادی کسی اور اسلامی ملک میں بھی نہیں۔ پھر ہندوستان کے ان مسلمانوں کے لیے ترقی کے جن قدر امکانات اور سہولتیں اس ملک میں ہیں، بیرون ہند میں

کسی دوسری مسلمان قوم کو اپنے ملک میں اس طرح کے مواقع میسر نہیں۔ بد قسمتی سے ایک عرصہ سے ہم اس غلط فہمی کا شکار ہو رہے ہیں۔ ہم نے غلطی سے اسلام اور ہندوستانیت کو ایک دوسرے کا مخالف اور غیر سمجھ لیا ہے۔ اور اسی لیے ہندوستانی مسلمانوں کی اتنی بڑی قوم ترقی کے راستے سے جھٹک چکی ہے۔

ہندوستانی مسلمانوں کے اس مرض کا علاج ہماری سمجھ میں اس طرح ہو سکتا ہے کہ وہ دین اسلام سمجھنے اور اس کی تعلیم کے معاملے میں اپنے جان کے ہندوستانی ائمہ پر اعتماد کرنا سیکھیں۔ لامحالہ طور پر اس سے یہ ہو گا کہ جب ان کے دل و دماغ میں ان ہندوستانی ائمہ کے ذریعہ اسلام پہنچے گا تو جتنی عزت ان کے دلوں میں اسلام کی بڑھتی جائے گی، اسی قدر وہ ان ائمہ کی فضیلت اور شرف کو مانتے جائیں گے۔ اس کے ساتھ ساتھ ان کی نظروں میں ہندوستانیت کا بھی وقار پیدا ہو گا! اور وہ اُسے محترم اور قابلِ عزت چیز سمجھنے لگیں گے۔ چنانچہ ایک ہندوستانی مسلمان میں اس فکر کے زیر اثر سب سے پہلے اپنے ملک میں ترقی کرنے کا خیال پیدا ہو گا۔ یہ چیز اس کے نزدیک پہلے درجہ پر ہو گی۔ اور دوسری قوموں کے ساتھ مل کر ترقی کرنے کا فکر دوسرے درجے پر آجائے گا۔ ہماری سمجھ میں آج ہندوستانی مسلمانوں کے لیے صرف یہی راہ نجات ہے۔

یہ ہے ہماری آج کی سب سے بڑی ضرورت اور یہی ہندوستانی مسلمانوں کے لیے اس زمانے میں سب سے اہم شے ہے۔ اسی بنا پر ہم شاہ ولی اللہ صاحب کی شخصیت پر اتنا زور دیتے ہیں۔ اور ہندوستانیوں میں ان کے علوم کا تقارن کرانے میں اس قدر کوشاں ہیں۔ بے شک ہندوستانیت

ہمارے نزدیک ایک محترم اور قابلِ عزت چیز ہے۔ اور ہمیں اپنی ہندوستانیت پر واقعی ناز ہے۔ لیکن ہماری اس ہندوستانیت کا مطلب یہ ہے کہ ہم ہندوستانی ہیں اور مسلمان ہیں اور یہ اسلام ہم نے شاہ ولی اللہ سے سیکھا ہے، جو ہندوستانی تھے، دہلوی تھے۔ اسی سرزمین میں پیدا ہوئے، اور یہیں دن جوئے۔ اس طرح ہمارے نزدیک اسلام اور ہندوستانیت دو الگ چیزیں نہیں رہیں۔ بلکہ شاہ ولی اللہ کے طفیل ہم نے ہندوستانیت کو اسلام میں سمو لیا ہے۔ اور ہم جس قدر اپنے مسلمان ہونے پر فخر کرتے ہیں، اسی قدر ہندوستانی ہونے پر بھی ہمیں فخر ہے۔

انسانی اجتماعیت اور اقتصادیات

شاہ صاحب کے فلسفہ کے اساسی اصول پیش نظر رکھتے ہوئے ان کا شہرہ آفاق تصنیف ”حجۃ اللہ الباقیہ“ کا مطالعہ کیا جائے تو یہ امر واضح ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک انبیاء علیہم السلام کی تعلیمات نے جس طرح انسان کی باطنی استعدادوں کے تزکیہ اور ان کی اصلاح کے بعد اُسے اس قابل بنایا کہ وہ اللہ تعالیٰ کی رؤیت کا اہل ہو سکے۔ اسی طرح انہوں نے تہذیب و جوارح کا فرض بھی ادا کیا ہے۔ شاہ صاحب کی رائے میں نبوت کا مقصد انسان کی پوری زندگی کی اصلاح اور تہذیب ہے اور نبوت ”تحسنۃ فی الدنیا“ اور ”تحسنۃ فی الآخرة“ دونوں پر حاوی اور دونوں کی نگران ہے۔

نبوت کی اگر یہ تعریف سمجھ میں آجائے تو نبوت کے متعلق ابن خلدون نے جو نظریہ پیش کیا ہے اس کا غیر صحیح ہونا صاف نظر آجائے گا۔ ابن خلدون کی رائے یہ ہے کہ انسان کو نبوت کی ضرورت فقط اس زندگی کے بعد جو آخرت

کی زندگی ہے، اس کے امور معلوم کرنے کے لیے پڑتا ہے۔ جہاں تک اس دنیا کی معیشت کا تعلق ہے، انسان اپنے ان معاشی نظاموں کے لیے نبوت کا محتاج نہیں۔ ابن خلدون اپنے اس دعوے کے ثبوت میں یہ دلیل دیتا ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ وہ قومیں جو مسلمان نہیں ہیں، ان میں دنیاوی ترقی موجود ہے۔ اور اگرچہ وہ نبوت کی روشنی سے محروم ہیں۔ لیکن اس کی وجہ سے ان کی دنیاوی ترقی میں کوئی حرج واقع نہیں ہوا۔ اس سے ابن خلدون یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ نبوت محض آخرت کے مسائل پر محدود ہے۔ اور دنیا کے معاملات میں اس کا دخل نہیں۔

نبوت کے متعلق ابن خلدون کے اس نظریے نے عربوں کی ذہنیت پر بہت اثر ڈالا ہے۔ عرب ابن خلدون سے بڑھ کر اپنے ہاں کوئی اور حکیم نہیں پاتے۔ اور ابن خلدون کا یہ حال ہے کہ وہ نبوت کو محض آخرت کی گتھیاں سمجھنے کے لیے وقف مانتا ہے۔ اور اس کا خیال ہے کہ دنیاوی ترقی کے لیے انبیاء کی ضرورت ہی نہیں۔ لامحالہ ابن خلدون کا یہ منکر انسان کو دنیا کے معاملات میں انبیاء کی تعلیمات سے مستغنی کر دیتا ہے۔ اور ظاہر ہے اس کا نتیجہ انسدادِ اور قوم کے حق میں کبھی خوش آئند نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ نبوت کو صرف امیرِ آخر دی کا ملاوا سمجھنے سے یہ بولتا ہے کہ آج کے عرب دنیاوی امور کو حاصل کرنے کے لیے باسانی یورپی حکماء کے افکار اور ان کے پریکٹس کے شکار ہو جاتے ہیں۔ لیکن شاہ صاحب نے نبوت کی جو تشریح کی ہے اس کا فائدہ یہ ہے کہ شاہ صاحب کی حکمت پڑھنے والا اس مصیبت سے ہمیشہ محفوظ رہے گا۔

شاہ صاحب نے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں انسان کے اعضا و رتبہ

کے ابتدائی وظائف کے بعد اس میں لطیفہ جوارح بھی مانا ہے۔ اس لطیفہ جوارح کو انسانی زندگی کا ایسا نقشہ قرار دینے سے شاہ صاحب نے ایک اور اہم مشکل کو بھی حل کر دیا ہے۔ عام طور پر تصوف اور فلسفہ کی ابتدا اخلاق سے کی جاتی ہے۔ گو انسان کی حیوانی زندگی کے لیے اقتصادی ضروریات بے شک ضروری مانی جاتی ہیں۔ لیکن انسانیت کی اعلیٰ زندگی کا جو تصوف اور فلسفہ کا موضوع ہے اقتصادی ضروریات کے ساتھ برائے راست تعلق تسلیم نہیں کیا جاتا۔ انسانی زندگی کو اس طرح سمجھنے کا اثر یہ ہوا کہ ہماری سیاست بالکل کھوکھلی ہو گئی ہے۔ ہمارے دل کے عقلمند اور وہ لوگ جو زیادہ بااحسنات مانے جاتے ہیں، سیاسی سرگرمیوں سے الگ رہنا انسانیت کا کمال سمجھتے ہیں۔ چنانچہ ان کے نزدیک سیاست جو زندگی کے دوزخ کا سبب بننا چاہتا ہے، مفقود قرار دیتی ہے، ایکہ ادنیٰ اور ناقابل التفات چیز ہے۔

اس کے برعکس شاہ صاحب نے ”حجۃ اللہ البالغۃ“ میں مفقود مواقع پر اس امر کی وضاحت کی ہے کہ انسان کی اخلاقی زندگی کا دار و مدار بہت حد تک اسی کی اقتصادی زندگی کے حسن انتظام پر ہوتا ہے۔ چنانچہ وہ ایک جگہ لکھتے ہیں:

”انسانیت کے اجتماعی اخلاق اس وقت بالکل برباد ہو جاتے ہیں، جب کسی جبر سے ان کو اقتصادی تنگی پر مجبور کیا جائے اور وہ گھر سے اللہ بیس کی طرح روٹی کے لیے کام کریں۔ جب کبھی انسانیت پر ایسی مصیبت آتی ہے تو خدا تعالیٰ نے انسانیت کو اس مصیبت سے نجات دینے کے لیے کوئی نہ کوئی سبیل نکالتا ہے اور اس کا اپنے کسی بندے کو الہام بھی کرتا ہے۔ فرعون کی بلاکت قیصر و کسریٰ کا تباہی اسی اصول پر نبوت کے لوازم میں سے شمار ہوتا ہے۔“

اگر انسانی زندگی کو اس کی اقتصادی ضروریات سے لے کر اس کی اعلیٰ اور
ترقی یافتہ شکل تک ایک ہی سلسلہ کی کڑیاں سمجھی جائیں تو اس انسانی زندگی کے
لیے جو بھی فلسفہ بنے گا، وہ مکمل ہوگا۔ اور وہ تمام زندگی کو بحیثیت مجموعی ایک
وحدت سمجھ کر اس کے لیے نظام مرتب کرے گا۔ اس لیے انسان کی اجتماعی
زندگی کے لیے ایک ایسا اقتصادی نظام ہونا چاہیے جو اس کی اقتصادی ضروریات
کو پورا کرے۔ چنانچہ جب انسان اپنی حیوانی زندگی کی ضروریات سے مطمئن ہوں
گئے اور ان کے پاس روٹی کپڑے کے دھندوں سے کچھ فاضل وقت بچے گا تو
پھر کہیں وہ اپنی اعلیٰ تر استعدادوں اور دوسرے بلند لطائف کی تکمیل کی طرف
متوجہ ہو سکیں گے۔ ان حالات کے پیش نظر اگر یہ کہا جائے کہ جو نظام منبکر
یا فلسفہ اقتصادی زندگی کی ضرورتوں کو نظر انداز کرتا ہے، وہ فلسفہ تو مکمل ہے
اور نہ صحیح، تو یہ کہنا بے جا اور نادست نہ ہوگا۔

انسانیت جب کبھی اس قسم کی اقتصادی مصیبت میں گرفتار ہو جاتا ہے،
تو اس کو نجات دینے کے لیے کبھی تو انبیاء کے ذریعہ الہام خداوندی صورت
پذیر ہوتا ہے۔ اور کبھی یہ الہام کسی صدیق اور حکیم کو اپنے اظہار کا واسطہ بناتا
ہے۔ چنانچہ ان کی کوششوں سے جب اجتماع انسانی کا یہ اقتصادی نظام درست
ہو جاتا ہے، تب کہیں جا کر انسانیت کے سامنے اپنے اخلاق کی تکمیل کے لیے
راستہ کھلتا ہے۔ اس دنیا کی زندگی میں اگر انسان کے اخلاق اس طرح پایہ
تکمیل کو پہنچیں تو مرنے کے بعد اس کے لیے قبر اور حشر کی مصیبتوں سے نجات
مل جاتی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ حیات بعد الموت میں انسان کا جنت کی نعمتوں سے
مستفید ہونا دراصل اسی تکمیل اخلاق کا نتیجہ ہے، جو انسان دنیا کی اس زندگی
میں کرتا ہے۔ اب حیات انسانی کا ایک درجہ تو دنیا کی یہ زندگی ہے۔ انسان اس

میں اپنے احسان کی تکمیل کرنے کے بعد دنیا سے رخصت ہو کر موت کی راہ طے کر کے جنت میں پہنچتا ہے۔ یہ اس کی زندگی کا دوسرا درجہ ہے۔ پہلی پہنچ کر اس کی ترقی کا قدم رک نہیں جاتا۔ وہ ادا آگے بڑھتا ہے۔ اور زندگی کے تیسرے درجہ میں قدم رکھتا ہے۔ یہاں اسے "رؤیت رب العالمین" کی سعادت کبریٰ سے سرفراز ہونے کی صلاحیت حاصل ہوتی ہے۔

آپ نے دیکھا کہ کس طرح انسانی زندگی کی ابتدا سے لے کر اس کے آخری درجہ تک اسے حکمت کا سلسلہ کہیں نہیں ٹوٹتا۔ اور شاہ صاحب کا نظام منسکر اتنا جامع، عالمگیر اور ہمہ گیر ہے کہ وہ انسان کی ابتدائی ضروریات سے جنہیں ہم حیوانی زندگی کے لوازم کہتے ہیں، لے کر انسانیت کی ترقی کی آخری اور رفیع ترین منزل تک جتنے ارتقائی مراحل اور مقامات ہیں، ان سب کو اپنے اندر لے لیتا ہے۔ اب اگر اس نظام منسکر کی اساس نبوت کو مان لیا جائے اور چہلی نبوت نہ ہو، وہاں ابیار کے پیروں میں سے صدیقی اور حکیم کا یہ کام کریں تو اس قشر رخ کے بعد نبوت انسانیت کے لیے کسی قدر فطری چیز بن جاتی ہے اور جیسا کہ عام طور پر غلطی سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ نبوت کا کام صرف اس زندگی کے بعد کے مسئلوں کو ہی حل کرنا تھا، اس کی بھی تردید ہو جاتی ہے۔ پھر نبوت کی تعلیم صحیح معنوں میں "حسنۃ فی الدنیا" اور "حسنۃ فی الآخرة" کی حامل بھی بن جاتی ہے۔

یہ ہے شاہ ولی اللہ صاحب کی حکمت اہل ان کے فلسفے کی روح جس کا ہم نے ان صفات میں تعارف کرایا ہے۔

تتمہ بیٹ نعت

شاہ صاحب "تتمہ بیٹ نعت" کے طور پر اپنے رفیق شاہ محمد عاشق صاحب سے جس کا نام علی تھا۔ ایک موقع پر فرماتے ہیں اور کسی قدر بجا قہر لیتے ہیں۔

علی کنی شناسم ای گہر دریاں حکمت را فلا طوں اکھڑی دید یو تانے کین دام

ضمیمہ جات

۱۔ خواجہ خور

خواجہ محمد باقی باللہ کے دونوں سرزند خواجہ عبداللہ المعروف بہ خواجہ خور اور خواجہ عبید اللہ مشہور بہ خواجہ کلاں چھوٹے ہی تھے کہ حضرت خواجہ باقی باللہ کا انتقال ہو گیا۔ جب دونوں نے ہوش سنبھالا تو حضرت مجدد الف ثانی کی خدمت میں سر ہند پہنچے۔ اور ایک عرصہ تک وہاں تیار کیا۔ خواجہ

کلاں کے حالات تو زیادہ معلوم نہیں۔ البتہ خواجہ خود نے حضرت مجدد سے اخذ طریقہ کیا۔ وہ ان سے خلافت و ارشاد کی اجازت لے کر واپس واپس آئے۔ یہاں آپ نے اپنے والد کے خلفاء خواجہ حسام الدین اور شیخ اللہ داد سے بھی استفادہ کیا۔ انھیں انھیں انھیں

۲ شیخ اللہ داد

شروع شروع میں موصوف نے کئی طریق تصوف سے استفادہ کیا۔ اپنے زمانے کے کئی بزرگوں کی صحبت میں بیٹھے۔ لیکن جب آپ خواجہ باقی باللہ کی خدمت میں پہنچے تو پہلے سے سارے سارے دفتر تہ کر دیئے اور ہمہ تن خواجہ صاحب کی طرف متوجہ ہو گئے۔ شیخ صاحب نے اپنے مرشد کی خانقاہ کا انتقال اپنے ذمہ لیا تھا۔ وہ اس طرح کی خدمات بھی جیسا کہ خانقاہ کے لیے اب زمانہ کی فراہمی ہے، سجالا تھے۔ اور خواجہ صاحب کے مریدوں کے احوال کی بھی خبر رکھتے تھے۔ خواجہ باقی باللہ کا نقش بندہ طریقہ تھا۔ اس میں طریقہ میں بے خودی اور استغراق کی کیفیت کا بڑا زور ہوتا ہے۔ شیخ صاحب خانقاہ کے انتظامی کاموں میں معروف رہنے کے باوجود بیخودی اور استغراق میں اتنے ڈوبے رہتے تھے کہ کسی دوسرے سے یہ ممکن نہ تھا۔

۳ خواجہ حسام الدین

آپ کے والد سلطنت کے بڑے مرتبہ کے امراء میں سے تھے۔ اور خواجہ

موصوف بھی امراء کے زمرہ میں منسلک تھے۔ جب خواجہ باقی باللہ کے مرید ہوئے اور مرشد کی صحبت اور فیض نے ایسا اثر دکھایا تو سب کچھ چھوڑ دیا۔ خواجہ باقی باللہ کے وصال کے بعد آپ نے ادیشیخ اللہ داد نے اپنے مرشد کی اولاد ان کے اتباع ان کے طریقے اور اشغال کا حد سے زیادہ خیال رکھا۔

۴ شیخ تاج الدین سنبھلی

آپ حضرت خواجہ باقی باللہ کے خلفائے اولین میں سے ہیں۔ آخری زمانے میں آپ نے مکہ معظمہ میں اقامت اختیار کر اور وہیں مدفون ہوئے۔ اس فقیر نے اہل ہند کے آخری بزرگوں میں سے کسی کو مکہ والوں کے نزدیک آپ سے زیادہ محترم و معزز نہیں دیکھا۔ مکہ والوں کو موصوف سے بڑی عقیدت تھی۔ اور وہ لوگ آپ کی کرامات کا اکثر ذکر کرتے تھے۔ شیخ موصوف نے حضرت باقی باللہ کے اشغال کے بیان میں عربی زبان میں ایک رسالہ لکھا تھا۔ اور واقعہ یہ ہے کہ حضرت باقی باللہ کا طریقہ ہی دراصل نقشبندیہ کا وہ مسلک ہے جس میں نہ افراط ہے اور نہ تفريط۔ والد محترم شاہ عبدالرحیم نے شیخ موصوف کے اس رسالہ کا فارسی میں ترجمہ کیا تھا۔ اور اس میں سلف کی عبارتیں بھی شامل کر دی تھیں۔ اس فقیر نے یہ دونوں رسالے والد محترم سے پڑھے تھے۔ بالفاس الدانین ص ۱۸-۱۹

۵ شیخ عبد العزیز عرف شکر بار

شیخ عبد العزیز دہلوی البحر الموانع عرف شکر بار کے حالات شاہ دل اللہ

صاحب نے "انفاس العارفين" میں شیخ عبدالحق دہلوی نے "اخبار الانبياء" ۲۸۲ میں اور تذکرہ علماء نے ہند کے مصنف نے اپنی کتاب کے ص ۱۲۱ میں لکھے ہیں۔ شیخ عبدالعزیز کے والد محترم کا نام حسن بن طاہر تھا۔ موصوف چشتی مشائخ میں بہت بلند مقام رکھتے تھے۔ اور علمائے متصوفین کے اکابر میں سے آپ کا شمار ہوتا تھا۔ علوم شریعت، طریقت و حقیقت میں آپ کو کمال درک تھا۔ اور مشائخ کے اتباع میں ان کے ادب و قواعد کی حفاظت میں یگانہ عسر تھے۔ شیخ عبدالعزیز خود اپنے والد کے مرید تھے۔ موصوف اپنے زمانہ میں مشائخ چشتی کی یادگار تھے۔ ان کے دم سے سرزمین دہلی میں چشتی طریقہ کی شیخت اور اس کا فیض قائم تھا۔ آپ ۷۹۹ھ میں جو نپور میں پیدا ہوئے۔ دیرھ برس کے تھے کہ ان کے والد جو نپور سے دہلی آ گئے۔ آپ کا سن وفات ۶۔ جمادی الآخر ۸۱۵ھ ہے۔

شیخ عبدالعزیز بہت ہی مشہور کتابوں کے مصنف ہیں۔ ان میں سے ایک ان کا رسالہ "عینیہ" ہے، جو شیخ امان پانی پتی کے رسالہ "غیرہ" کے جواب میں موصوف نے تحریر کیا ہے۔ آپ نے اس رسالہ میں وحدت وجود کے بہت سے گہرے مسائل اپنے کشفی رنگ میں لکھے ہیں۔ شاہ عبدالعزیز اپنے ملفوظات میں ایک جگہ فرماتے ہیں: "شیخ عبدالعزیز شکر بار کا رسالہ "عزیزہ" بہت اچھا رسالہ ہے۔ نیز موصوف کا رسالہ "عینیہ" جو وحدت وجود کے متعلق ہے وہ بھی بہت خوب ہے۔ اس کے علاوہ ان کی اور تصانیف مثلاً "آداب السلوک" بھی اچھی کتاب ہے۔ اس کے بعد ارشاد ہوتا ہے کہ شیخ عبدالعزیز کے والد شیخ حسن بن طاہر کی فنی سلوک میں مفتاح الفیض نامی کتاب بہت خوب ہے۔

۴۔ شیخ قطب العالم

شیخ عبدالعزیز کی اولاد میں۔ سے شیخ قطب العالم سب سے زیادہ مشہور ہوئے۔ آپ بڑے عالم و فاضل اور اخلاق حمیدہ و صفات پسندیدہ کے مالک تھے۔ موصوف اپنے والد محترم کے سجادہ ارشاد پر بڑی تہنات سے قائم رہے۔ آپ کے شب و روز طاعت و عبادت کے لیے وقف تھے۔ شیخ عبدالعزیز کے بڑے خلفاء میں سے ایک نجم الحق چائلہ تھے۔ موصوف اپنے مرشد کے تمام خلفاء اور مریدوں میں ممتاز حیثیت رکھتے تھے۔ اور شیخ محمد وح سے انہیں بہت ربط تھا۔ ان دونوں شیخ عبدالعزیز کے مرید نجم الحق چائلہ کو اپنے مرشد کا جانشین مانتے ہیں (احبار الاخیار ص ۲۸)

۵۔ شیخ رفیع الدین بن شیخ قطب العالم بن شیخ عبدالعزیز

امام ولی اللہ "قول جمیل" میں لکھتے ہیں: "والد بندہ غوار شیخ عبدالرحیم نے اپنے نانا رفیع الدین کی روح سے اخذ فیض کیا۔ وہ یوں کہ شیخ رفیع الدین صاحب شاہ عبدالرحیم کی ولادت سے دو سال قبل خرق عادت سے طور پہ قطب العالم، نجم الحق چائلہ اور شیخ عبدالعزیز کی خلافت کی سند لکھ کر ان کی والدہ کو دے گئے تھے۔"

۵ علامہ مسعود بن عمر تفتازانی

علامہ تفتازانی کے نام اور ان کے فقہی مذہب کے بارے میں اختلاف ہے۔ بن العواد "الشراعت" میں لکھتے ہیں کہ السیوطی نے طبقات النحاة میں ان کا نام مسعود بتایا ہے۔ اور یہی نام مشہور بھی ہے۔ لیکن ابن حجر نے الدرد الکامنة اور اسبلو العصر میں مسعود کے بجائے محمود نام لکھا ہے۔ مولانا سید کی غیر مطبوعہ کتاب التمسید میں ہے۔ شیخ عجمی کہتے ہیں کہ علامہ تفتازانی کو شافعی بتایا جاتا ہے۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ وہ حنفی تھے۔ کیونکہ انہوں نے اصول فقہ حنفی میں کتابیں لکھی ہیں۔ نیز المنہل السانی المستوفی بعد الوافی میں علامہ الدین محمد بن البخاری کو حنفی بتایا گیا ہے۔ اور ان کے حوالہ میں لکھا گیا ہے کہ موصوف نے اپنے باپ، چچا اور تفتازانی سے فقہ پڑھی۔ عجمی کہتے ہیں کہ علامہ الدین بخاری حنفی کا تفتازانی شافعی سے فقہ پڑھا قرین قیاس نہیں معلوم ہوتا۔ اس لیے صحیح بات یہ ہے تفتازانی شافعی نہیں حنفی تھے۔ سید احمد الطحاوی "ادرا المنہار" کے حاشیہ میں لکھتے ہیں کہ تفتازانی حنفی تھے۔ جیسا کہ شرح المنار کے دیباچہ میں "صاحب البحر" نے لکھا ہے۔ تفتازانی اپنے وقت میں حنفی علماء کے سردار شمار ہوتے تھے اور انہیں حنفی قاضی کا منصب بھی سپرد کیا گیا تھا۔ "الہدایہ" کی جو شرح "سروج" کی ہے، اس کا تکرار تفتازانی نے لکھا ہے۔ اس کے علاوہ "فتاویٰ الحنفیہ شرح تلخیص المجامع الکبیر" اور "تلویح حاشیۃ التلخیص" نامی ان کا تصانیف ہیں۔

۹۔ ابن تیمیہ و آیات تشابہات

شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ کی تفسیر ”حک حو اللہ اَحَدٌ“ مقالہ زیر بحث کی ترتیب کے وقت میرے سامنے موجود نہیں۔ البتہ ان کے رسلے ”الاکلیل فی التشابہات والتاویل“ سے چند اقتباسات ذیل میں درج کیے جاتے ہیں اور ملحق لکری۔

تسْران کی آیات تشابہات کے متعلق یہ نہیں کہا گیا کہ ان کی تفسیر اور ان کے معنی اللہ کے سوا اور کوئی نہیں جانتا۔ اور نہ آیت ”وہا لعلم تاویلہ الا اللہ“ کا یہ مطلب ہے کہ اللہ کے سوا دوسروں کے لیے تشابہات کی تفسیر اور فہم معانی کی نفی کی گئی ہے۔ بلکہ اللہ تعالیٰ تو تسْران میں فرماتا ہے کہ ”کتاب انزلناہ الیک مبارک لید بروا آیاتہ“ یعنی یہ برکت والی کتاب تمہاری طرف اس لیے اتاری گئی ہے کہ لوگ اس کی آیتوں میں غور و خوض کریں۔ ظاہر ہے اللہ تعالیٰ کا یہ حکم عام ہے۔ آیات حکمت کے لیے بھی اور تشابہات کے لیے بھی۔ اور کسی چیز میں تدبیر اور غور تو اس کو سمجھنے کے بعد ہی ہو سکتا ہے۔ پھر دوسری جگہ ارشاد ہوتا ہے: ”اقلامت بدرون القمران“ یعنی کیا یہ لوگ قرآن کی آیات میں تدبیر نہیں کرتے۔ یہاں بھی تدبیر کا حکم عام ہے۔ اور قرآن کی آیات تشابہات میں تدبیر کرنے سے روکا نہیں گیا۔ بے شک فتنہ کا خاطرہ اور باتوں کو ٹوڑ مروڑ کر اپنی من مانی ثابت کرنے کے لیے تشابہات میں الجھنے سے منع کیا گیا ہے۔ چنانچہ جو شخص اللہ تعالیٰ کے ارشاد کے مطابق تسْران کی حکمت اور تشابہات دونوں قسم کی آیتوں میں غور و تدبیر کرتا ہے، اور ان کے مطالب اور معانی

کو سمجھنے کی کوشش کرتا ہے، وہ کسی مکررہ بات کا مرکب نہیں ہوتا، اللہ تعالیٰ نے کہیں اس فعل کی مذمت نہیں فرمائی۔ اس کے برعکس اس نے توستران کی آیات میں تکرار کرنے کا حکم دیا ہے، اور ایسا کرنے والے کی تعریف کی ہے۔ حسن بصری فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے توستران مجید کی جو بھی آیت نازل کی ہے، وہ اس غرض سے نازل کی ہے کہ لوگ سمجھیں کہ وہ آیت کیوں نازل کی گئی۔ اور اس کا کیا مطلب ہے۔ اس میں حکم اور تشابہ کی کوئی تخصیص نہیں۔ مجاہد کا قول ہے کہ میں نے ابن عباس سے قرآن از اول تا آخر کی بار پڑھا۔ میں نے ایک آیت پر رکتا اور ابن عباس سے اس کے معنی پوچھتا تھا۔ دیکھئے نا! یہ ابن عباس جو جبرائیلؑ کے لقب سے یاد کیے جاتے ہیں، مجاہد کو توستران کی ہر آیت کا مطلب سمجھاتے ہیں۔ چنانچہ ابن عباس کے اس مسلک کی وجہ سے ہی مجاہد اور دوسرے علماء جو اس معاملہ میں ان کے ہم خیال ہیں، وہاں یعلم تاویلہ الا للہ والراسخون فی العلم پر وقف مانتے ہیں۔ یعنی ان کا مطلب راسخون فی العلم بھی جان سکتے ہیں، کیونکہ مجاہد نے خود ابن عباس سے تمام کی تمام آیات کی تفسیر اور ان کا مقصود سمجھا تھا۔

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ صحابہ اور تابعین میں سے کوئی بزرگ بھی قرآن کی کسی آیت کی تفسیر کرنا ناممکن نہیں سمجھتے تھے۔ اور نہ ان میں سے کسی نے یہ کہا تھا کہ توستران کی فلاں آیت چونکہ تشابہات میں سے ہے، اس لیے اس کا مطلب معلوم ہی نہیں کیا جاسکتا۔ اس قسم کی بات نہ سلف امت میں سے کسی نے کہی اور نہ ائمہ کرام نے جن کی لوگ پیروی کرتے ہیں، کبھی یہ کہا کہ توستران میں ایسی آیتیں بھی ہیں، جن کا مطلب معلوم نہیں ہو سکتا اور یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی ان کا مقصود معلوم نہ تھا۔ روئے اہل علم اور اہل ایمان

ان آیات کے مفہوم کو جلتے تھے۔ ہمیں سلف امت، ائمہ اور امام احمد بن حنبل کے متعلق مطلق یہ علم نہیں کہ ان میں سے کسی بزرگ نے کبھی یہ کہا ہو کہ آیات تشابہات کا مطلب کوئی معلوم ہی نہیں کر سکتا۔ یا ان بزرگوں نے تفسیر کے ایک حصے کو "کلامِ عجیب" بنا دیا ہو کہ اس کا کوئی مطلب ہی نہ سمجھ سکے۔ یا ان میں سے کسی نے یہ کہا ہو کہ اللہ تعالیٰ نے تفسیر میں ایسی آیات بھی نازل کی ہیں کہ وہ سرے سے ناقابلِ فہم ہیں۔

اب یہ ضرور ہے کہ تفسیرِ ان مجید کہ وہ آیات جن میں اللہ تعالیٰ کی صفات بیان کی گئی ہیں، ان کے متعلق ان بزرگوں کا یہ کہنا ہے کہ اس ضمن میں فرقہ چھبر کی تاویلات سے سمجھ جائے۔ بے شک ان بزرگوں نے ایسی تاویلات کی تردید کی ہے اور ان کو باطل قرار دیا ہے۔ چنانچہ اس معاملے میں امام احمد بن حنبل اور دیگر ائمہ کی صاف اور واضح صراحتیں موجود ہیں کہ وہ آیات تشابہات میں صرف جہیوں کی تاویلات کو باطل تسلیم دیتے تھے۔ باقی رہا تشابہات کا مطلب و مقصود معلوم کرنا، جو اس بارے میں تو تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ وہ آیات تشابہات کے معنی جانتے تھے۔ نیز یہ کہ ان کی تفسیر و تشریح میں سکوت کرنا نہیں چاہیے، بلکہ تخریف اور الحاد سے بچتے ہوئے ائمہ کے اتفاق رائے سے ان آیات کے معنی معین کرنے چاہیے۔ الغرض ان ائمہ کا تفسیر ان کی آیات تشابہات کے بارے میں مسلک یہ ہے کہ ان کے متعلق جہیہ فرقہ کی جو تاویلات ہیں، ان کو باطل سمجھا جائے، نہ کہ ان کے معاملے میں بالکل توقف اختیار کیا جائے۔ کیا یہ واقعہ نہیں کہ صحابہ سے مروی ہے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تلاوت کے ساتھ ساتھ تفسیرِ قرآن کی تفسیر بھی سیکھتے تھے۔ اور اس ضمن میں کسی صحابی کا کوئی ایسا قول ہم تک نہیں پہنچا، جس میں یہ بیان کیا گیا ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تفسیر کی

کسی آیت کی تفسیر کرنے سے دُک گئے اور آپ نے اس کی تفسیر نہیں فرمائی۔

۱۔ ربط آیات

ابوبکر بن العربی "سراج المریدین" میں لکھتے ہیں۔ مسترآن مجید کی آیات میں آپس میں اس طرح ربط پیدا کرنا کہ وہ تسلسل عبارت کے اعتبار سے ایک جملہ اور کلمہ کی حیثیت اختیار کر لیں۔ ان کے مطالب اور معافی باہم دیگر جو مست ہو جائیں۔ اور ان کی ترتیب اور ترکیب ایک سلسلہ میں منسلک ہو جائے، الغرض مسترآن مجید کی آیات میں اس طرح ربط پیدا کرنا بہت بڑا علم ہے۔ اس موضوع پر ایک عالم کے سوا اب تک کسی نے بحث نہیں کی۔ اور عالم موصوف بھی سورہ بقرہ سے آگے نہیں بڑھے۔ البتہ خدا تعالیٰ نے اس علم کو مجھ پر واشکاکت کیا ہے۔ لیکن جب میں نے دیکھا کہ لوگوں میں اس علم کا کوئی اہل نہیں۔ اور وہ بے کار کاموں میں الجھے ہوئے ہیں تو میں نے اس علم کو موضوع بحث بنانا چھوڑ دیا۔ اور اس معاملہ کو صرف اللہ اور اپنے درمیان رہنے دیا۔

ایک اور عالم کا بیان ہے کہ سب سے پہلے جس عالم نے مسترآن کی آیات میں ربط پیدا کرنے کے علم کی طرف توجہ کی، ان کا نام ابوبکر نیشاپوری تھا۔ موصوف بغداد کے علماء کو اس بنا پر تالاب ملاست گردانتے تھے کہ وہ آیات کے ربط کے علم سے بے بہرہ تھے۔ اسی سلسلہ میں شیخ دل الدین طوی کا قول ہے کہ جو شخص یہ کہتا ہے کہ مسترآن کی آیات چونکہ مختلف واقعات کے ضمن میں انری ہیں اس لیے ان میں آپس میں کوئی ربط نہیں، شیخ موصوف فرماتے ہیں کہ ایسے شخص کا یہ کہنا ٹھیک نہیں۔ دراصل واقعہ یہ ہے کہ آیات کا نزول تو واقعات کے اعتبار سے

ہوا۔ لیکن تفسران میں ان کی جو مجموعہ ترتیب ہے اور جس طریق سے ان کو جمع کیا گیا ہے۔ وہ حکمت کے اصولوں پر مبنی ہے۔ چنانچہ تفسران کی سورتوں اور آیات کی موجودہ ترتیب لوح محفوظ کی ترتیب کے مطابق ہے۔ یہ ترتیب خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دی ہوئی ہے۔ اور تفسران سارے کا سارا ایک بار اسی شکل میں لوح محفوظ سے ”ہیت العزت“ میں اُتار دیا گیا تھا۔ تفسران کا اگر اسلوب بیان بمنزلہ اعجاز کے ہے تو اسی طرح اس کی آیات و سورت کی ترتیب بھی اعجاز کا درجہ رکھتی ہے۔ تفسران کی آیات پر غور کرنے کے لیے سب سے اچھا طریقہ یہ ہے کہ ہم ایک آیت کو لیں۔ اور سب سے پہلے یہ دیکھیں کہ یہ آیت خود اپنے طور پر مستقل ہے یا پہلی آیتوں کے مضمون کی تکمیل کرتی ہے۔ اب اگر یہ آیت فی نفسہ مستقل ہے تو دیکھنا چاہیے کہ اسی کا پہلی آیت سے کیا تعلق ہے۔ اگر آیات کے باہمی ربط کو اسی طرح معلوم کیا جائے تو یہ ایک بہت بڑا علم ہے۔ اسی طرح سورتوں کے باہمی ربط کو بھی سمجھنے کی کوشش کرنی چاہیے۔

امام رازی سورہ بقرہ کے ضمن میں فرماتے ہیں کہ جو شخص اس سورہ کے نظم اور اس کی آیات کی ترتیب کی خبریں اور لطافت کے متعلق غور کرے گا، وہ لاریب اس نتیجہ پر پہنچے گا کہ تفسران مجید جس طرح فصاحت الفاظ اور بلاغت معانی میں ایک معجزہ ہے، اسی طرح وہ اپنے نظم اور آیات کی ترتیب کے اعتبار سے بھی ایک اعجاز ہے۔ لیکن بد قسمتی یہ ہے کہ جمہور مفسرین تفسران کے نظم اور اس کی ترتیب کی طرف توجہ نہیں کرتے۔ ”الافقان“

علامہ شیخ عبدالحق محدث دہلوی

(مولانا سندھی کی غیر مطلوبہ کتاب ”التہید“ میں ہے۔)

اسلامی ہندوستان میں دوسری ہزارویں صدی ہجری سے علم حدیث کی اشاعت شروع ہوئی۔ اور اس کی ابتدا شیخ عبدالحق دہلوی نے کی۔ موصوف نے شہر و صلی کو اپنا مرکز بنایا اور فقہ نیا پچاس برس تک وہاں درس دیتے رہے۔ شیخ عبدالحق کا بنی حدیث کے متعلق طریقہ تدریس حسب ذیل تھا۔

الف) وہ حدیث سے حنفی فقہ کی تائید کرتے تھے۔

ب) تصوف کے مختلف طریقوں اور خاص طور پر تاروی اور نقشبندی طریقہ کی حمایت ان کا مسلک تھا۔

ج) وہ اُمراءِ دوست اور سلاطین کی سیاست سے الگ رہتے تھے۔ اور ان کے معاملات سے بالکل تعرض نہ کرتے تھے۔

اگر عامہ مسلمین کے رسوم و رواج سنت کے موافق ہوتے تو اس سے بہتر اور کون سی چیز ہو سکتی تھی۔ لیکن اگر ان رسوم و رواج میں سنت کی ذرا سی مخالفت ہوتی تو شیخ عبدالحق کا مسلک یہ تھا کہ قدرے تاویل کر کے دونوں میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کرتے۔ اگر لوگوں کے رسوم و رواج سنت کے بالکل خلاف ہوتے تو آپ کھلے ہندوں ان رسوم و رواج کا انکار نہ کرتے۔ اس مضمون کی جو حدیث ہوتی وہ ویسی ہی بیان کر دیتے اور بعد کے آنے والوں کے معاملات کو بہرے ہوئے حالات و اختلاف زمانہ کا نتیجہ بتاتے۔

شیخ عبدالحق صاحب کے اس طریقہ تدریس کا نامہ یہ ہے کہ وہ لوگ جن کے کانوں تک چار سو برس کیا چھ سو برس سے حدیث کی آواز نہیں پہنچی تھی، اور ان کے دماغ اس سے بالکل نامالوس تھے، ان میں اس طرح حدیث کی اشاعت ہو سکی۔ ورنہ اگر ابتدا ہی میں حدیث و فقہ، شریعت و تقویٰ اور سنت و بدعت کے جھگڑے شروع ہو جاتے تو عامہ انہاس میں حدیث

کاظم کیسے رواج پاسکتا۔

اس کے علاوہ طلبہ میں شیخ عبدالحق کے طریقہ کی مقبولیت کے کچھ اور اسباب بھی ہیں۔ ان میں سے ایک تو یہ ہے کہ شیخ موصوف عالم نجد میں کی اس روئے سے متفق نہیں کہ صحیح حدیثوں کی غالب تعداد صرف ان پانچ کتابوں یعنی بخاری، مسلم، ابوداؤد، ترمذی اور نسائی تک منحصر ہے۔ اس کے برعکس وہ اس معاملہ میں شیخ کمال الدین ابن ہمام کے ہم خیال ہیں۔ ابن ہمام کے نزدیک بخاری اور مسلم کے علاوہ حدیث کی دوسری کتابوں کی سند جہاں حدیث سے بھی سند لیا جاسکتی ہے۔ اور اس بارے میں بخاری اور مسلم کو حدیث کی دوسری کتابوں پر کوئی ترجیح حاصل نہیں۔ ہاں اس ضمن میں یہ شرط ضروری ہے کہ ان احادیث کی روایت کرنے والے صحیح بخاری اور صحیح مسلم کے راویوں کے پائے کے ہوں۔ ابن ہمام اور شیخ عبدالحق کے اس مسلک کا فائدہ یہ ہے کہ علمائے حنفیہ کو اس کی وجہ سے اپنے مذہب کی تائید کے لیے وجہ جواز مل جاتی ہے ورنہ ان علماء کے نزدیک حدیث کی مذکورہ بالا پانچ کتابوں میں جو حدیثیں ہیں، ان میں سے اکثر فقہ حنفی کے فیصلوں کے خلاف جاتی ہیں۔

شیخ عبدالحق کے طریقہ حدیث کی مقبولیت کا دوسرا سبب یہ ہے کہ وہ مذہب حنفی کی تائید کے سلسلہ میں حلال الدین سیوطی کے مجموعات احادیث مثلاً المجامع الکبیر اور الدر المنثور وغیرہ سے بھی حدیثیں بطور سند لے لیتے ہیں۔ اس ذیل میں شیخ موصوف امام عینی، ابن ہمام اور ان کے پیروؤں میں سے جو فقہائے محدثین ہیں، ان کے بیانات کو بھی فقہ حنفی کی تائید میں جا بجا ذکر کرتے ہیں۔ نیز شیخ عبدالحق نے صحیح اور غیر صحیح احادیث کی تمیز کے لیے چند قواعد وضع کیے ہیں، جن سے فقہائے حنفیہ اپنے مذہب کی تائید کے

یہ استدلال کرتے ہیں۔ اس ضمن میں ہم شیخ موصوف کی کتاب "اللغات" سے پہلا ایک مثال نقل کرتے ہیں۔

تیمم کے باب میں لکھتے ہیں۔ "تمہیں جاننا چاہیے کہ تیمم کے بارے میں مختلف و متعارض حدیثیں وارد ہوئی ہیں۔ بعض حدیثوں میں دو بار ہاتھ مارنے کا ذکر ہے۔ اور بعض میں صرف ایک بار۔ بعض میں صرف پتھیلوں کا ہے۔ اور بعض میں کہیں تک بازوؤں کا بھی۔ چنانچہ احتیاط یہی ہے کہ دو بار ہاتھ مارے اور کہنیوں تک تیمم کرنے والی حدیث پر عمل کیا جائے۔"

"اب تم سوال کر سکتے ہو کہ ہا ہم متعارض حدیثوں کا یہ جس تو صرف اسی صورت میں ہو سکتا تھا کہ سب کی سب حدیثیں برابر مرتبہ کی ہوتیں۔ لیکن یہاں حالت یہ ہے کہ محدثین کے نزدیک دو بار ہاتھ مارنے اور کہنیوں تک تیمم کرنے والی حدیث تو احادیث کی صحیح کتبوں میں موجود نہیں۔ اب اس حدیث کو کتب صحاح کی احادیث پر ترجیح دینے کے کیا معنی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ دو بار ہاتھ مارنے اور کہنیوں تک تیمم کرنے والی حدیث کا کتب صحاح میں مذکور نہ ہونا خود اپنی جگہ محل نظر ہے، جیسا کہ ہم پہلے حاکم اور دارقطنی سے نقل کر چکے ہیں۔ مجسرت بلت یہ ہے کہ جن ائمہ نے اس حدیث سے اپنے مسلک کے حق میں استدلال کیا ہے، ہو سکتا ہے کہ ان کے زمانے میں اس حدیث کے جتنے راوی ہوں، وہ اس حدیث کی صحت اور قوت کے لیے کافی ہوں۔"

بعد کے زمانے میں جن راویوں نے اس حدیث کو روایت کیا ہو وہ اتنے بلند پائے کے نہ ہوں۔ اور ان کا وجہ سے کتب صحاح کے مرتب کرنے والوں نے اس حدیث کو اپنے مجموعوں میں درج نہ کیا ہو۔ یہ فرضی نہیں کہ اگر کوئی حدیث متاخرین کے نزدیک ضعیف ہو تو وہ حدیث متفقہ میں کے ہاں بھی ضعیف ہو۔

کیا یہ واقعہ نہیں کہ امام ابو حنیفہ تک جو حدیثیں پہنچی ہیں، ان کا کبھی تو ایک راوی تابعی ہے، جو کسی صحابی سے روایت کرتا ہے۔ اور کہیں دو یا تین راوی ہیں۔ اب ابو حنیفہ کے زمانے کے بعد ان احادیث کو جن راویوں نے روایت کیا، وہ آپ کے راویوں کے درجے کے نہ تھے۔ چنانچہ اسی بنا پر یہ روایتیں بخاری، مسلم، ترمذی وغیرہم علمائے حدیث کے نزدیک ضعیف و متروک رہیں۔ لیکن اگر ان سے پہلے امام ابو حنیفہ نے اپنی احادیث سے استدلال کیا تو ظاہر ہے ان کے زمانے میں صحت اور قوت کے اعتبار سے یہ حدیثیں محل نظر نہ تھیں۔ اس بات پر غور کرو۔ بے شک یہ بڑا اچھا نکتہ ہے۔

میرا کہنا یہ ہے کہ جو شخص حدیث کے فرائض میں محققانہ و سترس رکھتا ہے اور احادیث کا اسناد، ان کی متابعات اور شواہد پر اس کی نظر ہے، وہ شیخ عبدالحق دہلوی کے اس نظریہ سے کبھی اتفاق نہیں کرے گا۔ اور اُسے بغیر کسی خاص غنت کے اس نظریہ کا مستقیم نظر آ جائے گا۔ کسی حدیث کی صحت پر کھنے کا طریقہ یہ ہے کہ اول تا آخر جن راویوں کے ذریعہ حدیث مذکور ہم تک پہنچی، ان سب کی جانچ پڑتال کی جائے۔ اگر تمام راوی صحت کے معیار پر پورے اتریں گے تو ان کی روایت کو صحیح قرار دیا جائے گا۔ ورنہ نہیں۔ مثلاً جب ہم امام بخاری کی کسی روایت کو صحیح مانتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ امام بخاری سے آئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک اس روایت کے رجال کا جو سلسلہ ہے وہ سارے کا سارا قابل اعتماد ہے۔ اس لیے بخاری کی یہ حدیث صحیح ہے۔

شیخ عبدالحق کے حدیث کے بارے میں آپ کے نظریہ صحت پر دوسرا اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ آخر یہ کیسے ثابت کیا جائے گا کہ اگر مقدمین تک

جو احادیث پہنچیں ان کے راوی ثقہ تھے۔ اور بعد میں جیسا کہ شیخ موصوف کا کہنا ہے ان احادیث کو ایسے لوگوں نے روایت کیا جو پائیدار اعتبار سے گمراہ ہوئے تھے۔ یہ ثابت کرنا بھی ضروری ہے۔ ورنہ محض یہ کہہ دینا تو کسی صورت قابل قبول نہیں ہو سکتا، ظاہر ہے شیخ عبدالحق کے پاس اس کے لیے کوئی دلیل نہیں۔

۱۲۔ تحقیق حدیث کا صحیح مسلک

امام نووی "تقریب" میں لکھتے ہیں:

"احادیث صحیحہ کا پہلا مجموعہ جو مرتب ہوا، وہ صحیح بخاری ہے۔ اس کے بعد مسلم کا درجہ ہے۔ اور یہ دونوں کی دونوں فترتوں مجید کے بعد صحیح الکتب ہیں۔ البتہ ان دونوں میں صحیح بخاری کا درجہ صحت اور فوائد کے اعتبار سے مسلم سے بلند ہے۔ صحیح مسلم کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں مختلف طرق حدیث کو ایک جگہ پر جمع کر دیا گیا ہے۔ لہذا ثواب یہ ہے کہ بخاری، مسلم، ابن ابی داؤد، ترمذی اور نسائی، یعنی ان پانچ کتابوں سے شاید ہی کوئی صحیح حدیث رہ گئی ہو، جس کا ان میں ذکر نہ ہو۔

"ابن عسلاں الدین سیوطی، جن جو "تدریب الودای" نام کی کتاب میں صحیح حدیثوں کو صرف اوپر کی پانچ کتابوں میں منحصر نہیں مانتے۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ "زوائد" اور دوسری کتب حدیث میں بھی بہت سی صحیح احادیث پائی جاتی ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ امام نووی کے اس قول میں کہ صحیح حدیثیں تمام تر پانچ کتب صحاح میں منحصر ہیں۔ اور سیوطی کے اس قول میں کہ "مجموع الزوائد میں

بہت سی صحیح حدیثیں موجود ہیں، توافق کیسے ہو گا؟ اور ان دونوں میں کون سا قول قابل قبول ہے۔ سوائس کا جواب یہ ہے کہ بہتیں مصلوم ہونا چاہئے کہ پہلا قول تو تحقیق کی جماعت کا ہے اور دوسرا قول گمراہ و دلقین کا ہے، جو تحقیق کے بجائے صدق گردانی سے شغف رکھتا ہے۔

امام دل اللہ قرۃ العینینؒ میں فرماتے ہیں: ”وہ جماعت جو علم حدیث میں اجتہاد و تحقیق کے طریقے پر غالی نہیں، اور انہوں نے تحقیق استادوں سے حدیث کا علم حاصل نہیں کیا، وہ دراصل ”دراقتی“ طریقہ پر گمراہ ہیں۔ یہ جماعت ملت مصطفیٰؐ کا سوشلٹائی گمراہ ہے۔ انہوں نے نہ توسل کی تقلید کا دامن مضبوطی سے پکڑا۔ اور نہ اجتہاد کا راستہ صحیح طور پر اختیار کیا۔“

ہم نے کتب حدیث کے مختلف طبقات کے متعلق امام دل اللہ صاحب سے بہتر اور اعلیٰ کہیں اور بحث نہیں رکھی۔ امام دل اللہ نے اسے ”حجۃ اللہ الباقۃ“ میں ثبت فرمایا ہے۔ پھر ان کے صاحبزادہ شاہ عبدالعزیزؒ نے اس کی ”عبارۃ نافعہ“ میں مزید تشریح کی ہے۔ اس کے بعد مولانا محمد قاسم دہلوی نے ”ہدایۃ الشیخہ“ میں اس بات کو عقلی دلائل کے ذریعہ اور واضح کیا، ان بزرگوں کی توضیحات کے بعد ہر بہائم کا یہ مسلک کہ حدیث کی کتابوں میں طبقات کا سرے سے وجود ہی نہیں، صاف طور پر غلط نظر آتا ہے۔ اور اس کا طرح سیڑھی کی اس رائے کا بھی ضعف ظاہر ہو جاتا ہے جس میں کتب حدیث کے دوسرے تیسرے اور چوتھے طبقے میں کوئی فرق نہیں مانا گیا، ”التمہید“

۳۔ قاضی عیاض

شاہ عبدالعزیز صاحب ”عبارۃ نافعہ“ میں لکھتے ہیں: کتب حدیث کے

پہلے طبقہ کی تین کتابیں ہیں۔ مؤلفاً صحیح بخاری، صحیح مسلم، قاضی عیاض نے مشارق الانوار نام کی کتاب میں ان تینوں کتب حدیث کی شرح لکھی ہے۔ قاضی عیاض کی "مشارق الانوار" اور صفحانی کی "مشارق الانوار" میں خلط نہ ہونا چاہیے۔ صفحانی نے تو اپنی کتاب میں صحیح بخاری اور صحیح مسلم کی احادیث کو ان کی اسناد اور ان کے لیے قصے حذف کر کے یکجا کر دیا ہے اور قاضی عیاض کی یہ کتاب شرح ہے مؤلفاً بخاری اور مسلم کی۔ اور ایک اور کتاب "جامع الاصول" نام کی ہے جس کے مصنف ابن اثیر، بغدادیہوں نے اس میں صحاح ستہ کی شرح لکھی ہے لیکن ابن اثیر نے ابن ماجہ کو صحاح ستہ میں شامل نہیں کیا۔ بلکہ وہ مؤلف کو چھٹی صحیح کتاب قرار دیتے ہیں۔

دوسری "مشارق الانوار" کے مصنف صفحانی کا پورا نام حسن بن محمد ہے۔ موصوف لاہوری، میں۔ آپ اپنے زمانے کے مشہور فقیہ اور محدث ہیں۔ بڑے بڑے ہندوستان طریقت جیسے شیخ الاسلام فرید الدین ابوانی، سلطان الشائع نظام الدین دہلوی اور دوسرے اکابر فقہاء فقہ و حدیث میں امام علامہ صفحانی کو اپنا مرجع اسناد ملتے ہیں۔ علامہ صفحانی نے ہدایہ کے مصنف کے بیٹے عمر المرغینانی سے علم حاصل کیا۔ الغرض امام صفحانی پہلے شیخ الہند ہیں۔ ان کا پسینہ وفات ۷۵۵ھ ہے۔ "التمہید"

۱۴ حافظ ابن عبد البر

حافظ ابن عبد البر کی کتاب "التمہید" کا مکمل نسخہ مغرب میں موجود ہے۔ مجھے اس کا علم مکہ معظمہ کے زمانہ قیام میں ہوا۔ ہندوستان میں اس کتاب کی

چند جلدیں میسر مطالعہ سے گزری تھیں۔ یہ جلدیں مولوی شمس الحق عظیم آبادی کے کتب خانے کی تھیں۔ بعد ازاں اس کتاب کی چند اور جلدیں کابل میں میرے مطالعہ میں آئیں۔ میری حیرت کی کوئی انتہاء نہ رہی جب میں نے دیکھا کہ ہندوستان اور کابل کے نسخوں کا کاتب ایک ہی ہے۔ میرا خیال ہے کہ یہ ہندوستان تاراج ہوا تو کتاب کی یہ جلدیں یہیں سے کابل پہنچیں۔

اٹلے کچھ ورق لالہ نے کچھ نرگس نے کچھ گل نے
چمن میں ہر طرف بکھری ہوئی ہے داستان میری

۱۵۔ امام ابو یوسف

آپ کا پورا نام یعقوب بن ابراہیم انصاری ہے۔ امام ابو یوسف نے امام ابو حنیفہ سے علم حاصل کیا تھا۔ ابن عیینہ اور امام احمد مشہور محدث نے ان کو ثقہ مانا ہے۔ آپ مہدی، ہادی اور ہارون تینوں خلفائے عباسی کے زمانوں میں منصب قضاۃ پر فائز رہے۔ امام ابو یوسف ہی خلافت کے تمام ممالک میں قاضیوں کو مقرر کرتے تھے۔ آپ پہلے شخص ہیں جن کو قاضی القضاۃ کا لقب دیا گیا۔ آپ کا قاضی قضاۃ الدنیا کہا جاتا تھا۔ کیونکہ آپ کے ذمہ خلیفہ کی تمام مملکت میں قاضی مقرر کرنا تھا۔ امام ابو یوسف نے ۱۸۰ھ میں وفات پائی۔ راجع التراجم از حافظ زین الدین قاسم بن قطلوبغا

۱۶۔ فتاویٰ تارخانہ

اسلامی فقہ کی یہ کتاب مولانا عالم بن غلام اندرپتی دہلوی متوفی ۱۲۸۶ھ

نے امیر کبیر تاتار خاں دہلوی کے نام نامی پر لکھی۔ امیر تاتار خاں بھی یہ تھے کہ سلطان غیاث الدین تغلق کو کسی جنگ میں ملے تھے سلطان نے خاص طور پہر ان کی تربیت کی سلطان محمد شاہ تغلق نے امیر تاتار خاں کو اپنے اراکین سلطنت میں شامل کر لیا۔ امیر مذکور بہت سخی، عادل اور بہادر تھے۔ تفسیر تاتار خاں انہیں کی تصنیف ہے۔ نیز مولانا عالم بن علاء نے اسی امیر کے کہنے سے فتاویٰ تاتار خانہ مرتب کیا۔ اسی کتاب کا اصل نام "زاد المسافر" ہے۔ یہ ۸۷۷ھ میں تصنیف ہوئی۔ سلطان فیروز شاہ تغلق نے ہر چند چاہا کہ مولانا عالم بن علاء ان فتاویٰ کو اس کے نام پر معنون کریں، لیکن انہوں نے قبول نہ کیا بات یہ ہے کہ مولانا اور امیر تاتار خاں کے آپس میں بڑی دوستی تھی۔ فتاویٰ تاتار خانہ بہت بڑی کتاب ہے۔ مصنف نے اس میں محیط برکاتی، ذخیرہ خانہ اور مظہر یہ کے مسائل جمع کر دیئے ہیں۔ فتاویٰ تاتار خانہ کے امام ابراہیم بن محمد متونی ۹۵۶ھ نے ایک جلد میں تخلیق کی۔ اور وہ مسائل جو غریب تھے یا جن سے اکثر واسطہ پڑتا ہے اور وہ متداول کتابوں میں نہیں ملتے۔ ان مسائل کو انہوں نے منتخب کیا۔ (نزهۃ الخواطر از مولانا عبدالحی الحسنی)۔

۱۰ شیخ محبت اللہ فاضل خاں

نواب صدیقی حسن لکھتے ہیں۔ شیخ محبت اللہ سلطان عالمگیر کی خدمت میں تھے سلطان نے انہیں لکھنؤ کے منصب قضاۃ پر متعین کیا۔ ایک مدت کے بعد ان کو حیدر آباد کی قضاۃ سپرد ہوئی۔ پھر سلطان نے انہیں دہلی سے الگ کر دیا۔ اور اپنے پوتے رفیع القدر کی تعلیم و تربیت ان کے ذمہ کی۔

عالمگیر نے اپنی آخری عمر میں جب اپنے بیٹے محمد معظم کو کابل کی امارت تفویض کی اور محمد معظم اپنے بیٹے رفیع القدر کے ساتھ دکن سے دہلی روانہ ہوا تو اس نے قاضی محبت اللہ کو بھی ساتھ لے لیا۔ عالمگیر کی وفات کے بعد جب معظم نے شاہ عالم کا لقب اختیار کیا اور ہندوستان کا تخت حاصل کرنے کے لیے دہ کابل سے دہلی کی طرف پہنچا تو اسی نے قاضی محبت اللہ کو تمام سلطنت کی صدارت عظمیٰ سپرد کی۔ اور اُسے فاضل خاں کا لقب عطا کیا۔ شیخ محبت اللہ کا سبب وفات ۱۱۱۹ھ ہے۔ و ابجد العلوم دناثر الکلام و تذکرہ علمائے ہند

۱۸ امام محمد

- امام ابو حنیفہ کے مذہب کی تدوین و ترویج میں سب سے بڑا حصہ ان کے دو شاگردوں امام ابو یوسف اور امام محمد کا ہے۔ امام ابو یوسف تو قاضی القضاۃ تھے۔ اور خلافت عباسی کے کل ممالک میں قاضیوں کا نصب و عزل ان کے ذمہ تھا۔ امام محمد نے عراقی فقہ کو مدون کیا۔ ان کی تین کتابیں مشہور ہیں۔
- ۱، امام مالک کی مؤطا میں عراقی فقہ کے موافق جن قدر روایتیں تھیں امام محمد نے ان کو اپنی کتاب مؤطا میں جمع کر دیا۔
- ۲، مؤطا مالک میں جو روایتیں عراقی فقہ کے مخالف تھیں امام محمد نے اپنی تصنیف "کتاب الحج" میں ان پر تنقید کی۔
- ۳، اہل مدینہ مکہ ابن مسعود کے شاگردوں کی بہت سی روایتیں پہنچی تھیں۔ اور امام ابو حنیفہ اکثر اپنے اجتہاد میں ابن مسعود کے ان شاگردوں کی روایتوں سے ہی استہلال کرتے ہیں، امام محمد نے "کتاب الاثنا عشر" میں ان روایات

کو جمع کر دیا۔

شیخ الاسلام ابن حجر جو حنفی علماء کے حالات بیان کرنے میں زیادہ انصاف نہیں کر سکے، "اسان المیزان" میں امام محمد کے ذکر میں لکھتے ہیں "کذبہ ابو یوسف" یعنی ابو یوسف نے ان پر جھوٹ بولنے کا الزام لگایا۔ اصل واقعہ صرف اتنا ہے کہ امام ابو یوسف نے امام ابو حنیفہ سے چار مسئلے روایت کئے لیکن بعد میں وہ انہیں بھول گئے۔ جب امام محمد نے انہیں یاد دلایا کہ آپ نے یہ روایتیں مجھے سُنائی تھیں تو امام ابو یوسف نے انکار کر دیا۔ یہ اس زمانے کا ذکر ہے، جب کہ دونوں بزرگوں میں تنازع پیدا ہو چکا تھا۔ اس تنازع کی تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو شرح سیر کبیر از سرخسی۔ الفرض یہ معاملہ حدیث دینی کا ہے، نہ کذب کا۔ زیادہ سے زیادہ یہی ہو سکتا ہے کہ ان چاروں روایات کا اعتبار نہ کیا جائے۔ لیکن اسلئے امام محمد کے ثقب ہونے پر تو اثر نہیں پڑتا۔

۱۹ فقہ حنفی کی خصوصیات

شاہ عبدالعزیز صاحب لکھتے ہیں :-

فقہاء و مجتہدین نے جو شرعی احکام کے دلائل اور ان کے مآخذ سے بحث کرتے ہیں، جب دیکھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت سی ایسی احادیث مروی ہیں، جو ایک دوسرے کے متعارض ہیں۔ نیز صحابہ اور تابعین کے جو آثار و روایات ان تک پہنچیں، وہ بھی ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہی احادیث اور صحابہ و تابعین کے یہی آثار و روایات ہی ہیں، جن پر بیشتر احکام شرعی کے استقراء کا دار و مدار ہے

تو وہ اس معاملہ میں درمطہ حیرت میں پڑ گئے۔ چنانچہ انہوں نے احادیث و روایات کے اس تعارض و اختلاف کو دور کرنے کے لیے مختلف طریقے اختیار کیے۔

والف، احادیث و روایات کے تعارض و اختلاف کو دور کرنے کے لیے امام مالک کا تو یہ مسلک ہے کہ وہ اس معاملہ میں اہل مدینہ کے معمولات کو حکم مانتے ہیں۔ بات یہ ہے کہ مدینہ بیت اللہ رسول تھا۔ خلفاء کا مرکز تھا۔ صحابہ کی اولاد اور اہل بیت دہیں رہتے رہے۔ اور مدینہ ہی میں اللہ تعالیٰ کی وحی رُکوائے صلی اللہ علیہ وسلم پر اترتی رہی۔ یہ اسباب ہیں، جن کی وجہ سے ماننا پڑتا ہے کہ اہل مدینہ اللہ تعالیٰ کے امارے جوئے احکام کی حکمت سے خوب واقف تھے۔ چنانچہ امام مالک کے نزدیک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جو حدیث ان کسی صحابی کی جو روایت اہل مدینہ کے عام معمولات کے خلاف مردی ہے وہ یا تو ضوہ ہے۔ یا اس کی دوسری تادل کی گئی ہے۔ یا وہ کسی خاص واقعہ کے متعلق ہے یا وہ محذوف ہے۔ الغرض اہل مدینہ کے عمل کے خلاف ان کے ہاں کوئی حدیث یا روایت قابل اعتناء نہیں۔

دب، امام مالک نے تو صرف اہل مدینہ کے عمل کو حجت مانا۔ لیکن اس کے برعکس امام شافعی تمام اہل حجاز کے عمل کو حکم مانتے ہیں۔ اس کے علاوہ امام شافعی نے روایات کو جائز پر رکھا بھی۔ چنانچہ انہوں نے بعض روایات کو ایک حالت پر محمول کیا۔ دوسری روایات کو کسی دوسری حالت پر۔ اس طرح ان کے باہمی اختلاف کو دور کرنے کی کوشش کی۔ اور جہاں تک ممکن تھا، متعارض احادیث میں مطابقت پیدا کی۔ بعد ازاں امام شافعی مصر اور عراق گئے۔ ان ملکوں کے ثقہ لوگوں سے آپ نے بہت سی روایات سُنیں اور آپ نے ان میں سے بعض روایتوں کو اہل حجاز کے عمل پر ترجیح دی۔ چنانچہ اس طرح امام شافعی کے مذہب میں دو قول

ہو گئے۔ ایک قدیم اور ایک مصر اور عراق کے سفر کے بعد کا قول۔

(ج) امام احمد بن حنبل کا مسلک یہ ہے کہ وہ حدیث کو جیسے کہ وہ مروی ہے لے لیتے ہیں اور اس میں کسی قسم کی تاویل نہیں کرتے۔ اگر ایک ہی معاملے کے متعلق مختلف حدیثیں مروی ہوں۔ اور ان میں غلٹ کا اختلاف نہ بھی ہو تو امام احمد بن حنبل ان سب حدیثوں کو قبول کرتے اور ان میں سے ہر ایک کو اپنی جگہ مخصوص کر دیتے ہیں۔ ظاہر ہے یہ مسلک قیاس کے خلاف ہے کیونکہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ وہ عمومی حکم چاہتا ہے اور یہاں ایک ہی چیز کے متعلق بغیر کسی وجہ کے مختلف احکام ثابت ہوتے ہیں۔ قیاس کی اس عدم رعایت کی وجہ سے ہی امام احمد بن حنبل کے مذہب کو ظاہری کا نام دیا جاتا ہے۔

(د) باقی رہا امام ابو حنیفہ اور ان کے اتباع کا طریقہ۔ سہرہ بالکل صاف اور واضح ہے۔ البتہ اس کی وضاحت کچھ تفصیل چاہتی ہے۔

ہم نے احکام شریعت میں جو غور و خوض کیا تو ہمیں شریعت کے احکام کی مندرجہ ذیل دو صنفیں معلوم ہوئیں۔ ایک صنف تو قواعد کلیہ کا ہے، جن میں کہیں اور کبھی بھی کسی طرح کے استثنائے امکان نہیں پایا جاتا۔

مثال کے طور پر شریعت کے حکم "لا تسفد وازدق وذر اخیری" یعنی ہر شخص اپنے فعل کا ذمہ دار ہے۔ اور ایک کی بلا دوسرے کے سر تقویٰ نہیں جاسکتی۔ یا جس قدر نائدہ رہے گا ہوگا، اسی مقدار میں اس کا تاوان ادا کرنا ہوگا۔ یا یہ قاعدہ کہ پیداوار کا مالک وہ ہے جو اگر پیداوار کے بجائے نقصان ہوا تو وہ اس کا بھی ضامن ہو۔ یا یہ کلیہ کہ اگر ایک بار غلام کو آزاد کر دیا جائے تو پھر اس فیصلہ کو بدل نہیں جاسکتا۔ یا یہ اصول کہ خریدنے والا قبول کرے اور بیچنے والے کو اس پر اتفاق ہو تو سودا طے ہو جاتا ہے۔ یا یہ قاعدہ کہ ہر گناہ اپنے

دوسرے کے ثبوت میں گواہ پیش کرنے چاہئیں۔ اور اگر مدعا علیہ کو انکار ہو تو وہ قسم کھائے وغیرہ وغیرہ۔ اس طرح کے اور عمومی اصول قواعد کلیہ ہیں۔

شرعیات کے احکام کی دوسری صنف یہ ہے کہ کسی جزوی واقعہ یا خصوصی حالات کی بنا پر کوئی حکم صادر ہوا۔ اس طرح کے حکم کو قواعد کلیہ کے مقابلہ میں ایک امر استثنائی سمجھا جائے گا۔ مجتہد کو چاہئے کہ وہ قاعدے اور احکام بناتے وقت قواعد کلیہ کا خیال رکھے۔ اور اگر اسے ایسی احادیث اور روایات ملیں جو ان قواعد کلیہ کے خلاف ہوں اور وہ نہ جان سکے کہ ایسی خلاف قواعد روایات کے اسباب و وجوہ کیا ہیں تو اسے چاہئے کہ ان کی بنا پر قواعد کلیہ کو نہ چھوڑے۔

مثال کے طور پر دیکھئے۔ قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ اگر خرید و فروخت میں کوئی بے جا اور نامشرط لگادی جائے تو ایسی خرید و فروخت باطل ہو جاتی ہے۔ اب اس ضمن میں حضرت جابرؓ سے ایک روایت ہے، جس میں اونٹ کی فروخت کا ذکر ہے۔ اور اس کے ساتھ یہ شرط بھی لگادی گئی ہے کہ اونٹ کا سودا تو اب ہو چکا۔ البتہ وہ اس پر مدینہ تک سواری کر سکتے ہیں۔ اس حدیث میں جو قصہ مذکور ہے تو اس کی حیثیت ایک شخصی اور جزوی واقعہ کی ہے۔ اور یہ کسی طرح پہلے قاعدہ کلیہ کا معارفی نہیں ہو سکتا۔

دوسری مثال ”مصرۃ“ کی حدیث کی ہے۔ قاعدہ کلیہ تو یہ ہے کہ جن قدر فائدہ ہوگا، اسی کے مطابق تاوان ادا کرنا ہوگا۔ لیکن ”مصرۃ“ کی حدیث میں مذکور ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص سے فرمایا کہ تم خریدی ہوئی اونٹنی واپس کر سکتے ہو۔ لیکن اس شرط کے ساتھ کہ قیمت کے علاوہ ایک صاع کھجور بھی دو۔ عام طور پر لوگ درودھ دینے والے جانوروں کو نیچے دنت یہ کرتے ہیں کہ ان کا ایک آدھ دن درودھ نہیں نکالتے۔ اور اس حالت میں انہیں بیچ دینے میں ”مصرۃ“ کی حدیث

میں اسی طرح کا ایک واقعہ مذکور ہے۔ ایک معالی نے ایک انجمنی خریدی تھی۔ اور دو تین دن کے بعد آپ نے اُسے واپس کرنے کی اجازت دی۔ اور اس درود کے بدلے میں صرف ایک صاع کا معاوضہ تجویز فرمایا۔ ظاہر ہے ایک صاع کا تاوان درود کی مقدار سے کم تھا اور تاہم کلیہ اس کے خلاف ہے۔ اس حالت میں مجتہد اس واقعہ کو ایک خاص حالت پر محمول کرے گا۔ اور اس سے تاہم کلیہ کو نہیں توڑے گا۔

قواعد کلیہ اور جزوی روایات کے اس طرح کے تعارض کو دور کرنے کے لیے بہت سی احادیث کو جو ان جزوی روایات کو بیان کرتی ہیں، عملاً ترک کرنا ہوتا ہے۔ یعنی مجتہد اس کی پروا نہیں کرتے۔ ان کے پیش نظر تو یہ ہوتا ہے کہ احکام کے نفاذ و تعمیل میں قواعد کلیہ کی خلاف ورزی نہ ہو۔ چنانچہ ان کی برابر یہ کوشش رہتی ہے کہ جزئیات کو کُلّی قواعد کے ماتحت کریں، نہ کہ جزئیات کے لیے کُلّی قواعد کو ترک کیا جائے۔ یہ موضوع بڑی بحث کا مستحق ہے۔ اور اسی کے لیے بڑا وقت بھی چاہیے۔

بحوالہ کتاب التہذیب موقت ثلث ضریح تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو ملفوظات شاہ عبد العزیز طبع مجتہد اُل میرٹھ صفحہ ۱۱۵-۱۱۶۔

